IMMANUEL KANT

Fundamentação da Metafísica dos Costumes

70

TEXTOS FILOSÓFICOS

Pôr o leitor directamente em contacto
com textos marcantes da história da filosofia
— através de traduções feitas
a partir dos respectivos originais,
por tradutores responsáveis,
acompanhadas de introduções
e notas explicativas —
foi o ponto de partida
para esta colecção.
O seu âmbito estender-se-á
a todas as épocas e a todos os tipos
e estilos de filosofia,
procurando incluir os textos
mais significativos do pensamento filosófico
na sua multiplicidade e riqueza.
Será assim um reflexo da vibratilidade
do espírito filosófico perante o seu tempo,
perante a ciência
e o problema do homem
e do mundo.

Edited by Foxit Reader
Copyright(C) by Foxit Software Company,2005-2007
For Evaluation Only.

Textos filosóficos

Director da Colecção: Artur Morão

1. *Crítica da Razão Prática,* Immanuel Kant
2. *Investigação sobre o Entendimento Humano,* David Hume
3. *Crepúsculo dos ídolos,* Friedrich Nietzsche
4. *Discurso de Metafísica,* Gottfried Wilhelm Leibniz
5. *Os Processos da Metafísica,* Immanuel Kant
6. *Regras para a Direcção do Espirito,* René Descartes
7. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes,* Immanuel Kant
8. *A Ideia da Fenomenologia,* Edmund Husserl
9. *Discurso do Método,* René Descartes
10. *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor,* Sören Kierkegaard
11. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos,* Friedrich Nietzsche
12. *Carta sobre a Tolerância.* John Locke
13. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura,* Immanuel Kant
14. *Tratado da Reforma do Entendimento,* Bento de Espinosa
15. *Simbolismo: Seu Significado e Efeito,* Alfred North Whitehead
16. *Ensaio Sobre os Dados /mediatos da Consciência,* Henri Bergson
17. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epitome (vol. I),* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
18. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos,* Immanuel Kant
19. *Diálogo sobre a Felicidade,* Santo Agostinho
20. *Princípios da Filosofa do Futuro,* Ludwig Feuerbach
21. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epitome (vol. //)* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
22. *Manuscritos Económicos-Filosóficos,* Karl Marx
23. *Propedêutica Filosófica,* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
24. *O Anticristo,* Friedrich Nietzsche
25. *Discurso sobre a Dignidade do Homem,* Giovanni Pico della Mirandola
26. *Ecce Homo,* Friedrich Nietzsche
27. *O Materialismo Racional,* Gaston Bachelard
28. *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza,* Friedrich Nietzsche
29. *Diálogo de um Filósofo Cristão e de um Filosofo Chinês,* Nicolas Malebranche
30. *O Sistema da Vida Ética,* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
31. *Introdução à História da Filosofia,* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
32. *As Conferências de Paris,* Edmund Husserl
33. *Teoria das Concepções do Mundo,* Wilhelm Dilthey
34. *A Religião nos Limites da Simples Razão,* Immanuel Kant
35. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epitome (vol III),* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
36. *Investigações Filosóficas Sobre a Essência da Liberdade Humana,* F.W.J. Schelling
37. *O Conflito das Faculdades,* Immanuel Kant
38. *Morte e Sobrevivência,* Max Scheler
39. *A Razão na História,* Georg Whilhelm Friedrich Hegel
40. *O Novo Espírito Científico,* Gaston Bachelard
41. *Sobre a Metafísica do Ser no Tempo,* Henrique de Gand
42. *Princípios da Filosofa,* René Descartes
43. *Tratado do Primeiro Princípio,* João Duns Escoto
44. *Ensaio sobre a Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil,* John Locke
45. *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas,* São Tomás de Aquino
46. *A Guerra* e *Queixa da Paz,* Erasmo de Roterdão
47. *Lições sobre a Vocação do Sábio,* Johann Gottlieb Fichte
48. *Dos Deveres (De Officiis),* Cícero
49. *Da Alma (De Anima),* Aristóteles
50. *A Evolução Criadora,* Henri Bergson
51. *Psicologia e Compreensão,* Wilhelm Dilthey
52. *Deus e a Filosofa,* Étienne Gilson
53. *Metafísica dos Costumes. Parte I, Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito,* Immanuel Kant
54. *Metafísica dos Costumes. Parte //, Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude,* Immanuel Kant
55. *Leis. Vol. I,* Platão

Immanuel Kant

Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Título original: *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*
© desta tradução Edições 70, Lda.
Tradução: Paulo Quintela
Capa: FBA
Depósito Legal n° 264507/07
Impressão, paginação e acabamento:
CASAGRAF
para
EDIÇÕES 70, LDA.
Setembro de 2007
ISBN: 978-972-44-1439-3 ISBN da 1ª edição: 972-44-0306-8

EDIÇÕES 70, Lda.
Rua Luciano Cordeiro, 123- 1° Esq°-1069-157 Lisboa / Portugal
Telefs.:213190240-Fax: 213190249
e-mail: geral@edicoes70.pt

www.edicoes70.pt

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocopia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível
de procedimento judicial.

Immanuel Kant

Fundamentação da Metafísica dos Costumes

TRADUZIDA DO ALEMÃO POR
PAULO QUINTELA

70

RECONHECIMENTO

A colecção «Textos Filosóficos» fica deveras enriquecida com a introdução, entre os seus títulos, da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes,* na versão do Prof. Dr. Paulo Quintela, versão que se tornou já um bem comum nosso pela sua qualidade nunca desmentida, pela confiança que inspira e deve inspirar ao leitor que se embrenha por este clássico texto kantiano e se entrega à sua fruição filosófica.

Aqui fica expresso ao ilustre germanista o nosso reconhecimento por tão prontamente ter acedido ao nosso desejo de publicar este texto já esgotado e sempre objecto de incessante procura pelo público estudioso.

O Editor

NOTA PRÉVIA DO TRADUTOR

A presente versão portuguesa da Grundlegung zur Metaphysik der Sitten de Immanuel Kant foi feita sobre o texto da edição de Immanuel Kants Werke *preparada por Artur Buchenau e Ernst Cassirer e publicada pela casa de Bruno Cassirer, Berlim, 1922, vol. IV, págs. 241-324. É a reprodução da segunda edição, de Riga, 1786.*

Ao rever a nossa tradução, demo-nos ao trabalho de a confrontar com as francesas de Victor Delbos (Kant, Fondements de la Métaphysique des Moeurs, *Paris, 1934) e de H. Lachelier (E. Kant,* Fondements de la Métaphysique des Moeurs, *6.ª edição, Paris, Hachette) e com a espanhola de Manuel G. Morente (M. Kant,* Fundamentación de la metafísica de las costumbres, *Madrid, 1942). Nos passos de interpretação difícil ou duvidosa, tivemos o cuidado de indicar, em notas assinadas P.Q., o resultado da colação. O leitor terá assim a possibilidade de preferir à nossa qualquer das outras interpretações.*

Coimbra, Agosto de 1948.

PAULO QUINTELA

*

* *

Imprime-se finalmente a tradução feita há quase doze anos por incumbência do Prof. Joaquim de Carvalho que repetidamente anunciou a sua inclusão nesta colecção por ele lançada e dirigida. Deveria sair com prefácio e notas de sua autoria. Como nada, porém, parece ter-se achado no seu espólio para este propósito, houve-se por bem publicá-la agora, na certeza de que o texto, sem mais, cumprirá a sua obrigação perante o público interessado de língua portuguesa.

Coimbra, Março de 1960.

P.Q.

// *PREFÁCIO*

A velha filosofia grega dividia-se em três ciências: a Física, *a* Ética *e a* Lógica. *Esta divisão está perfeitamente conforme com a natureza das coisas, e nada há a corrigir nela a não ser apenas acrescentar o princípio em que se baseia, para deste modo, por um lado, nos assegurarmos da sua perfeição, e, por outro, podermos determinar exactamente as necessárias subdivisões.*

Todo conhecimento racional é: ou material *e considera qualquer objecto, ou* formal *e ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção dos objectos. A filosofia formal chama-se* Lógica; *a material porém, // que se ocupa de determinados objectos e das leis a que eles estão submetidos, é por sua vez dupla, pois que estas leis ou são leis da* natureza *ou leis da* liberdade. *A ciência da primeira chama-se* Física, *a da outra é a* Ética; *aquela chama-se também Teoria da Natureza, esta Teoria dos Costumes.*

A Lógica não pode ter parte empírica, isto é parte em que as leis universais e necessárias do pensar assentassem em

---

// BA III, IV

princípios tirados da experiência, pois que então não seria Lógica, isto é um cânone para o entendimento ou para a razão que é válido para todo o pensar e que tem de ser demonstrado. Em contraposição, tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem cada uma ter a sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis da natureza como objecto da experiência, esta porém as da vontade do homem enquanto ela é afectada pela natureza; quer dizer, as primeiras como leis segundo as quais tudo acontece, as // segundas como leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer.

Pode-se chamar empírica *a toda a filosofia que se baseie em princípios da experiência, àquela porém cujas doutrinas se apoiam em princípios* a priori *chama-se filosofia* pura. *Esta última, quando é simplesmente formal, chama-se* Lógica; *mas quando se limita a determinados objectos do entendimento chama-se* Metafísica.

Desta maneira surge a ideia duma dupla metafísica, uma Metafísica da Natureza *e uma* Metafísica dos Costumes. *A Física terá portanto a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a Ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente* Antropologia prática, *enquanto a racional seria a* Moral *propriamente dita.*

Todas as indústrias, ofícios e artes ganharam pela divisão do trabalho, // com a experiência de que não é um só homem que faz tudo, limitando-se cada um a certo trabalho, que pela sua técnica se distingue de outros, para o poder fazer com a maior perfeição e com mais facilidade. Onde o trabalho não está assim diferenciado e repartido, onde cada qual é homem de mil ofícios, reina ainda nas indústrias a maior das barbarias. Mas, em face deste objecto que em si não parece indigno de ponderação, perguntar-se-á se a filosofia pura,

---

// BA V, VI

em todas as suas partes, não exige um homem especial; e se não seria mais satisfatório o estado total da indústria da ciência se aqueles que estão habituados a vender o empírico misturado com o racional, conforme o gosto do público, em proporções desconhecidas deles mesmos, que a si próprios se chamam pensadores independentes e chamam sonhadores a outros que apenas preparam a parte racional, fossem advertidos de não exercerem ao mesmo tempo dois ofícios tão diferentes nas suas técnicas, para cada um dos quais se exige talvez um talento especial // e cuja reunião numa só pessoa produz apenas remendões. Mas aqui limito-me a perguntar se a natureza da ciência não exige que se distinga sempre cuidadosamente a parte empírica da parte racional e que se anteponha à Física propriamente dita (empírica) uma Metafísica da Natureza, e a Antropologia prática uma Metafísica dos Costumes, que deveria ser cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos, para se chegar a saber de quanto é capaz em ambos os casos a razão pura e de que fontes ela própria tira o seu ensino a priori. *Esta última tarefa poderia, aliás, ser levada a cabo por todos os moralistas (cujo nome é legião), ou só por alguns deles que se sentissem com vocação para isso.*

Não tendo propriamente em vista por agora senão a filosofia moral, restrinjo a questão posta ao ponto seguinte: — Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser // somente empírico e pertença a Antropologia? Que tenha de haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da ideia comum do dever e das leis morais. Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: «não deves mentir», não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há-de buscar aqui

---

// BA VII, VIII

na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori *exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral.*

// As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis a priori. *E verdade que estas exigem ainda uma faculdade de julgar apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em que caso elas têm aplicação, e, por outro, assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática. O homem, com efeito, afectado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a ideia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para a tornar eficaz* in concreto *no seu comportamento.*

Uma Metafísica dos Costumes, é, pois, indispensavel-mente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem // a priori *na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exacto julgamento. Pois que aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja* conforme *a lei moral, mas tem também que cumprir-se* por amor dessa mesma lei; *caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando acções conformes à lei moral, mas mais vezes ainda acções*

// BA IX, X

contrárias a essa lei. Ora a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exactamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum exactamente por expor em ciência à parte aquilo que este conhecimento só concebe misturado); merece ainda // muito menos o nome de Filosofia moral, porque, exactamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade.

Não se vá pensar, porém, que aquilo que aqui pedimos exista já na propedêutica que o célebre Wolff *antepôs a sua Filosofia moral a que chamou* Filosofia prática universal, *c que se não haja de entrar portanto em campo inteiramente novo. Precisamente porque ela devia ser uma filosofia prática universal, não tomou em consideração nenhuma vontade de qualquer espécie particular — digamos uma vontade que fosse determinada completamente por princípios* a priori *e sem quaisquer móbiles empíricos, e a que se poderia chamar uma vontade pura —, mas considerou o querer em geral com todas as acções e condições que lhe cabem nesta acepção geral, e por aí se distingue ela de uma Metafísica dos Costumes exactamente como a Lógica geral se distingue da Filosofia transcendental, // a primeira das quais expõe as operações e regras do pensar* em geral, *enquanto que a segunda expõe somente as operações e regras especiais do pensar* puro, *isto é daquele pensar pelo qual os objectos são conhecidos totalmente* a priori. *Com efeito, a Metafísica dos Costumes deve investigar a ideia e os princípios duma possível vontade* pura, *e não as acções e condições do querer humano em geral, as quais são tiradas na maior parte da Psicologia. O facto de na Filosofia prática universal (sem aliás ter o direito de o fazer) se falar também de leis*

// BA XI, XII

morais e de dever, não constitui objecção alguma ao que eu afirmo. Porque os autores daquela ciência também nisto continuam fiéis à ideia que dela fazem; não distinguem os motivos de determinação que, como tais, se apresentam totalmente a priori *só pela razão* ([1]) *e são propriamente morais, dos motivos empíricos, que o entendimento eleva a conceitos universais só por confronto das experiências. Consideram-nos, pelo contrário, sem atender à diferença // das suas fontes, só pela sua maior ou menor soma (tomando-os a todos como de igual espécief e formam assim o seu conceito de* obrigação; *em verdade este conceito não é nada menos que moral, mas é o único que se pode exigir de uma filosofia que não atende à* origem *de todos os conceitos práticos possíveis, sejam eles* a priori *ou simplesmente* a posteriori.

No propósito, pois, de publicar um dia uma Metafísica dos Costumes, faço-a preceder desta Fundamentação. Em verdade não há propriamente nada que lhe possa servir de base além da Crítica duma razão pura prática, *assim como para a Metafísica o é a Crítica da razão pura especulativa já publicada. Mas, por um lado, aquela não é como esta de extrema necessidade, porque a razão humana no campo moral, mesmo no caso do mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justeza e desenvolvimento, enquanto que, pelo contrário, no uso teórico, mas puro, ela é exclusivamente // dialéctica; por outro lado, eu exijo, para que a Crítica de uma razão pura prática possa ser acabada, que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum; pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferençar. A tal perfeição não podia eu chegar ainda agora, sem recorrer a considerações de natureza totalmente diversa que provocariam confusão no. espírito do leitor. Eis por que, em vez*

([1]) Morente (pág. 17) traduz inadvertidamente *«sólo por el entendimiento»*; o original diz *«bloss durch Vernunft»*. (P.Q.)

// BA XIII, XIV

de lhe chamar Crítica da razão pura prática, *eu me sirvo do título de* Fundamentação da Metafísica dos Costumes ([1]).

Como, porém, em terceiro lugar, uma Metafísica dos Costumes, a despeito do título repulsivo, é susceptível de um alto grau de popularidade e acomodamento ao entendimento vulgar, acho útil separar dela este trabalho preparatório de fundamentação, para de futuro não ter de juntar a teorias mais fáceis as subtilezas inevitáveis em tal matéria.

// A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, *o que constitui só por si no seu propósito uma tareja completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral. É verdade que as minhas afirmações sobre esta questão capital tão importante e que até agora não foi, nem de longe, suficientemente discutida, receberiam muita clareza pela aplicação do mesmo princípio a todo o sistema e grande confirmação pelo jacto da suficiência que ele mostraria por toda a parte; mas tive que renunciar a esta vantagem, que no fundo seria também mais de amor próprio do que de utilidade geral, porque a facilidade de aplicação e a aparente suficiência dum princípio não dão nenhuma prova segura da sua exactidão, pelo contrário, despertam em nós uma certa parcialidade para o não examinarmos e ponderarmos em toda a severidade por si mesmo, sem qualquer consideração pelas consequências.*

// O método que adoptei neste escrito é o que creio mais conveniente, uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento, e em seguida e. em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das

---

([1]) «Fundamentação», e não «Fundamentos» como geralmente se diz seguindo os franceses, é que é a boa tradução do alemão *«Grundlegung»*. Fica assim posto em evidência o esforço demonstrativo e construtivo que o original implica. Morente também traduz como nós. (P.Q.)

// BA XV, XVI

suas fontes para o conhecimento vulgar onde se encontra a sua aplicação. A divisão da matéria é, pois, a seguinte:

1. Primeira Secção: *Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico.*
2. Segunda Secção: *Transição da filosofia moral popular para a Metafísica dos costumes.*
3. Terceira Secção: *Último passo da Metafísica dos costumes para a Crítica da Razão pura prática.*

// PRIMEIRA SECÇÃO

TRANSIÇÃO DO CONHECIMENTO MORAL DA RAZÃO VULGAR PARA O CONHECIMENTO FILOSÓFICO

Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade.** Discernimento ([1]), argúcia de espírito ([2]), capacidade de julgar ([3]) e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do

---

([1]) *Verstand* no original, parece-me dever ser aqui excepcionalmente traduzido por «discernimento» e não por «entendimento». Os dois tradutores franceses propõem «intelligence»; Morente «entendimiento». (P.Q.)

([2]) *Witz* no original, tem o sentido especial da palavra no alemão do séc. XVIII. Delbos traduz parafrasticamente: *«le don de saisir les ressemblances des choses»;* Lachelier simplesmente *«L'esprit»;* Morente dá à expressão o seu sentido actual e traduz «gracejo»! (P.Q.)

([3]) *Urteilskraft,* na paráfrase de Delbos: *«la faculté de discerner le particulier pour en juger».* (P.Q.)

// BA [1]

espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento,* são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama *carácter,* não for boa. O mesmo acontece com os *dons da fortuna.* Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob // o nome de *felicidade,* dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e juntamente todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral; isto sem mencionar o facto de que um espectador razoável e imparcial em face da prosperidade ininterrupta duma pessoa a quem não adorna nenhum traço duma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação, e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio facto de sermos dignos da felicidade.

Algumas qualidades são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra, mas não têm todavia nenhum valor íntimo absoluto, pelo contrário pressupõem ainda e sempre uma boa vontade, a qual restringe a alta estima que, aliás com razão, por elas se nutre, e não permite que as consideremos absolutamente boas. Moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma reflexão são não somente boas a muitos respeitos, mas parecem constituir até parte do valor *íntimo* da pessoa; mas falta ainda muito para as podermos declarar boas sem reserva (ainda que os antigos as louvassem incondicionalmente). Com efeito, sem os princípios duma boa vontade, podem elas tornar-se muitíssimo más, e o sangue--frio dum facínora não só // o torna muito mais perigoso como o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso.

// BA [2], [3]

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como um jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor. A utilidade ([1]) seria apenas como que o engaste para essa jóia poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores, mas não // para a recomendar aos conhecedores e determinar o seu valor.

Há contudo nesta ideia do valor absoluto da simples vontade, sem entrar em linha de conta para a sua avaliação com qualquer utihdade, algo de tão estranho que, a despeito mesmo de toda a concordância da razão vulgar com ela, pode surgir a suspeita de que no fundo haja talvez oculta apenas uma quimera aérea e que a natureza tenha sido mal compreendida na sua intenção ao dar-nos a razão

---

([1]) É evidente que o pronome singular que Kant emprega se refere a «utilidade». Morente (pág. 23), traduzindo no plural, refere-o a «utilidade» e «inutilidade», o que não faz sentido. (P.Q.)

// BA 4

Edited by Foxit Reader
Copyright(C) by Foxit Software Company,2005-2007
For Evaluation Only.
por governante da nossa vontade. Vamos por isso, deste ponto de vista, pôr à prova esta ideia.

Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação,* o seu b*em-estar,* numa palavra a sua *felicidade,* muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as acções que esse ser tem de realizar nesse // propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exactidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão; e se, ainda por cima, essa razão tivesse sido atribuída à criatura como um favor, ela só lhe poderia ter servido para se entregar a considerações sobre a feliz disposição da sua natureza, para a admirar, alegrar-se com ela e mostrar-se por ela agradecida à Causa benfazeja, mas não para submeter à sua direcção fraca e enganadora a sua faculdade de desejar, achavascando assim a intenção da natureza; numa palavra, a natureza teria evitado que a razão caísse no *uso prático* e se atrevesse a engendrar com as suas fracas luzes o plano da felicidade e dos meios de a alcançar; a natureza teria não-somente chamado a si a escolha dos fins, mas também a dos meios, e teria com sábia prudência confiado ambas as coisas simplesmente ao instinto.

Observamos de facto que, quanto mais uma razão cultivada se consagra ao gozo da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento; e daí provém que em muitas pessoas, e nomeadamente nas mais experimentadas no uso da razão, se elas quiserem ter

---

// BA [5]

Edited by Foxit Reader
Copyright(C) by Foxit Software Company,2005-2007
For Evaluation Only.
a sinceridade de o // confessar, surja um certo grau de *misologia,* quer dizer de ódio à razão. E isto porque, uma vez feito o balanço de todas as vantagens que elas tiram, não digo já da invenção de todas as artes do luxo vulgar, mas ainda das ciências (que a elas lhes parecem no fim e ao cabo serem também um luxo do entendimento), descobrem contudo que mais se sobrecarregaram de fadigas do que ganharam em felicidade, e que por isso finalmente invejam mais do que desprezam os homens de condição inferior que estão mais próximos do puro instinto natural e não permitem à razão grande influência sobre o que fazem ou deixam de fazer. E até aqui temos de confessar que o juízo daqueles que diminuem e mesmo reduzem a menos de zero os louvores pomposos das vantagens que a razão nos teria trazido no tocante à felicidade e ao contentamento da vida, não é de forma alguma mal-humorado ou ingrato para com a vontade do governo do mundo, mas que na base de juízos desta ordem está oculta a ideia de uma outra e mais. digna intenção da existência, à qual, e não à felicidade, a razão muito especialmente se destina, e à qual por isso, como condição suprema, se deve subordinar em grandíssima parte a intenção privada do homem. Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objectos // e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma — a razão — em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade,* então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade,* não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma,* para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos. Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas

---

// BA [6], [7]

terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade. E neste caso é fácil de conciliar com a sabedoria da natureza o facto de observarmos que a cultura da razão, que é necessária para a primeira e incondicional intenção, de muitas maneiras restringe, pelo menos nesta vida, a consecução da segunda que é sempre condicionada, quer dizer da felicidade, e pode mesmo reduzi-la a menos de nada ([1]), sem que com isto a natureza falte à sua finalidade, porque a razão, que reconhece o seu supremo destino prático na fundação duma boa vontade, ao alcançar esta intenção é capaz duma só satisfação conforme à sua própria índole, isto é a que pode achar ao atingir um fim que só ela (a razão) // determina, ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação.

Para desenvolver, porém, ó conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural ([2]) e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas acções e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do **Dever** que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjectivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara.

([1]) Morente (pág. 26) não traduz esta oração. (P.Q.).

([2]) Parece-nos ser esta a melhor tradução a propor para a expressão alemã neste contexto: «*der naturlkhe gesunde Verstand*». Morente (pág. 27) traduz literalmente: «*el sano entendimiento natural*». Delbos (pág. 94): «*l'intelligence naturelle saine*». Lachelier (pág. 16): «*naturellement contenu dans tout entendement sain*». (P.Q.)

// BA [8]

Deixo aqui de parte todas as acções que são logo reconhecidas como contrárias ao dever, posto possam ser úteis sob este ou aquele aspecto; pois nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticadas *por dever,* visto estarem até em contradição com ele. Ponho de lado também as acções que são verdadeiramente conformes ao dever, mas para as quais os homens não sentem imediatamente *nenhuma inclinação,* embora as pratiquem porque a isso são levados por outra tendência. Pois // é fácil então distinguir se a acção conforme ao dever foi praticada *por dever* ou com intenção egoísta. Muito mais difícil é esta distinção quando a acção é conforme ao dever e o sujeito é além disso levado a ela por inclinação *imediata.* Por exemplo: — Ena verdade conforme ao dever que o merceeiro não suba os preços ao comprador inexperiente, e, quando o movimento do negócio é grande, o comerciante esperto também não faz semelhante coisa, mas mantém um preço fixo geral para toda a gente, de forma que uma criança pode comprar em sua casa tão bem como qualquer outra pessoa. É-se, pois, servido *honradamente;* mas isso ainda não é bastante para acreditar que o comerciante tenha assim procedido por dever e princípios de honradez; o seu interesse assim o exigia; mas não é de aceitar que ele além disso tenha tido uma inclinação imediata para os seus fregueses, de maneira a não fazer, por amor deles, preço mais vantajoso a um do que a outro. A acção não foi, portanto, praticada nem por dever nem por inclinação imediata, mas somente com intenção egoísta.

Pelo contrário, conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedicam não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida *conforme // ao dever,* sem dúvida, mas não *por dever.* Em contraposição, quando as contrariedades e o

---

// BA [9], [10]

Edited by Foxit Reader
Copyright(C) by Foxit Software Company,2005-2007
For Evaluation Only.
desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver; quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral.

Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo porém que neste caso uma tal acção, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efectivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é consequentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais acções se pratiquem, não por inclinação, mas *por dever.* Admitindo pois que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda // a compaixão pela sorte alheia, e que ele continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia o não tocava porque estava bastante ocupado com a sua própria; se agora, que nenhuma inclinação o estimula já, ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade e praticasse a acção sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral. Mais ainda: — Se a natureza tivesse posto no coração deste ou daquele homem pouca simpatia, se ele (homem honrado de resto) fosse por temperamento frio e indiferente às dores dos outros por ser ele mesmo dotado especialmente de paciência e capacidade de resistência às suas próprias dores e por isso pressupor e exigir as mesmas qualidades dos

---

// BA [11]

outros; se a natureza não tivesse feito de um tal homem (que em boa verdade não seria o seu pior produto) propriamente um filantropo, — não poderia ele encontrar ainda dentro de si um manancial que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do que o dum temperamento bondoso? Sem dúvida! — e exactamente aí é que começa o valor do carácter, que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever.

Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indirectamente); pois a ausência de contentamento // com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão dos deveres.* Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exactamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações. Mas o que prescreve a felicidade é geralmente constituído de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer ideia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que chama felicidade; por isso não é de admirar que uma única inclinação determinada, em vista daquilo que promete e do tempo em que se pode alcançar a sua satisfação, possa sobrepor-se a uma ideia tão vacilante. Assim um homem, por exemplo um gotoso, pode escolher o regalo que lhe dá qualquer comida de que gosta e sofrer quanto pode, porque, pelo menos segundo o seu cálculo, não quis renunciar ao prazer do momento presente em favor da esperança talvez infundada da felicidade que possa haver na saúde. Mas também neste caso, mesmo que a inclinação universal para a felicidade não determinasse a sua vontade, mesmo que a saúde, pelo menos para ele, não entrasse tão necessariamente no cálculo, ainda aqui, como em todos os outros casos, continua a existir

---

// BA [12]

uma lei que lhe prescreve a promoção // da sua felicidade, não por inclinação, mas pôr dever — e é somente então que o seu comportamento tem propriamente valor moral.

E sem dúvida também assim que se devem entender os passos da Escritura em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico,* que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de acção e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado.

A segunda proposição é: — Uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objecto da acção, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada. Que os propósitos que possamos ter ao praticar certas acções e os seus efeitos, como fins e móbiles da vontade, não podem dar às acções nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral, resulta claramente do que fica atrás. Em que é que reside pois este valor, se ele se não encontra na // vontade considerada em relação com o efeito esperado dessas acções? Não pode residir em mais parte alguma senão no *princípio da vontade,* abstraindo dos fins que possam ser realizados por uma tal acção; pois que a vontade está colocada entre o seu princípio *a priori,* que é formal, e o seu móbil *a posteriori,* que é material, por assim dizer numa encruzilhada; e, uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a acção seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material.

// BA 13, 14

A terceira proposição, consequência das duas anteriores, formulá-la-ia eu assim: — *Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei.* Pelo objecto, como efeito da acção em vista, posso eu sentir em verdade, *inclinação,* mas *nunca respeito,* exactamente porque é simplesmente um efeito e não a actividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro; posso quando muito, no primeiro caso, aprová-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objecto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo // na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma. Ora, se uma acção realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objecto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objectivamente, e, subjectivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e por conseguinte a máxima (*) que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações.

O valor moral da acção não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da acção que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado. Pois todos estes efeitos (a amenidade da nossa situação, e mesmo o fomento da felicidade alheia) podiam também ser alcançados por outras causas, e não se precisava portanto para tal da vontade de um ser racional, na qual vontade — e só nela — se pode encontrar o

---

(*) Máxima é o princípio subjectivo do querer; o princípio objectivo (isto é o que serviria também subjectivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática. *(Nota de Kant.)*

// BA [15]

bem supremo e incondicionado. Por conseguinte, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que // *em verdade só no ser racional se realiza,* enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da acção (*).

(*) Poderiam objectar-me que eu, por trás da palavra *respeito,* busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro género que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito,* de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa.* O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objecto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O *objecto* do respeito é portanto simplesmente a *lei,* quero dizer aquela lei que nos impomos *a nós mesmos,* e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, *é ela.* uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação. // Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da rectidão, etc), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um dever, representamo-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o *exemplo duma lei* (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), e é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei. *(Nota de Kant.)*
// BA [16], nota: // BA [16]

// Mas que lei pode ser então essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição? Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei([1]), nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das acções em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal.* Aqui é pois a simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas acções) o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão e um conceito quimérico; e com isto está perfeitamente de acordo a comum razão humana ([2]) nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio.

// Ponhamos, por exemplo, a questão seguinte: — Não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir? Facilmente distingo aqui os dois sentidos que a questão pode ter: — se é prudente, ou se é conforme ao dever, fazer uma falsa promessa. O primeiro caso pode sem dúvida apresentar-se

---

([1]) Morente (pág. 35) interpreta este passo de maneira totalmente errada ao traduzir: «*Como he substratdo la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley...*». O original diz: «*Da ich den Willen aller Antriebe beraubet habe, die ihm aus der Befolgung irgendeines Gesetzes entspringen könn-ten...*» (P.Q.)

([2]) Ativemo-nos, neste passo, à tradução literal do original «*die gemeine Menschenvernunft*», embora nos pareça que seria melhor traduzir por «o humano senso comum». Delbos (pág. 103) traduz: «*la raison commune des hommes*»; Morente (pág. 35): «*la razón vulgar de los hombres*»; Lachelier (pág. 25), quase em concordância connosco: «*Le bon sens populaire.*» (P.Q.)

// BA [17], [18]

muitas vezes. E verdade que vejo bem que não basta furtar-me ao embaraço presente por meio desta escapatória, mas que tenho de ponderar se desta mentira me não poderão advir posteriormente incómodos maiores do que aqueles de que agora me liberto; e como as consequências, a despeito da minha pretensa *esperteza,* não são assim tão fáceis de prever, devo pensar que a confiança uma vez perdida me pode vir a ser mais prejudicial do que todo o mal que agora quero evitar; posso enfim perguntar se não seria *mais prudente* agir aqui em conformidade com uma máxima universal e adquirir o costume de não prometer nada senão com a intenção de cumprir a promessa. Mas breve se me torna claro que uma tal máxima tem sempre na base o receio das consequências. Ora ser verdadeiro por dever é uma coisa totalmente diferente de sê-lo por medo das consequências prejudiciais; enquanto no primeiro caso o conceito da acção em si mesma contém já para mim uma lei, no segundo tenho antes que olhar à rninha volta para descobrir que efeitos poderão para mim // estar ligados à acção. Porque, se me afasto do princípio do dever, isso *é* de certeza mau; mas se for infiel à minha máxima de esperteza, isso poderá trazer-me por vezes grandes vantagens, embora seja em verdade mais seguro continuar--lhe fiel. Entretanto, para resolver da maneira mais curta e mais segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso só de perguntar a mim mesmo: — Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: — Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, por-

// BA [19]

que seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras acções a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente.

Não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei-de fazer para que o meu querer // seja moralmente bom. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: — Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal. Ora a razão exige-me respeito por uma tal legislação, da qual em verdade presentemente não *vejo* em que se funde (problema que o filósofo pode investigar), mas de que pelo menos compreendo que é uma apreciação do valor que de longe ultrapassa o de tudo aquilo que a inclinação louva, e que a necessidade das minhas acções por *puro* respeito à lei prática é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa *em si,* cujo valor é superior a tudo.

Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegámos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstractamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. Seria fácil mostrar aqui como // ela, com esta bússola na mão, sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele. Basta, sem que com isto lhe ensinemos nada de novo,

---

// BA [20], [21]

que chamemos a sua atenção, como fez SÓCRATES, para o seu próprio princípio, e que não é preciso nem ciência nem filosofia para que ela saiba o que há a fazer para se ser honrado e bom, mais ainda, para se ser sages e virtuoso. Podia-se mesmo já presumir antecipadamente que o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e por conseguinte saber, é também pertença de cada homem, mesmo do mais vulgar. E aqui não nos podemos furtar a uma certa admiração ao ver como a capacidade prática de julgar se avantaja tanto à capacidade teórica no entendimento humano vulgar. Nesta última, quando a razão vulgar se atreve a afastar-se das leis da experiência e dos dados dos sentidos, vai cair em puras incompreensibilida-des e contradições consigo mesma ou, pelo menos, num caos de incerteza, escuridão e inconstância. No campo prático, porém, a capacidade de julgar só então começa a mostrar todas as suas vantagens quando o entendimento vulgar ([1]) exclui das leis práticas todos os móbiles sensíveis. Faz-se então mesmo subtil, quer ele queira fazer chicana com a sua consciência ou com outras pretensões em relação com o que deva chamar-se justo, quer queira sinceramente determinar // o valor das suas acções para sua própria edificação; e — o que é o principal ([2]) —, neste último caso pode até alimentar esperanças de êxito tão grandes como as de qualquer filósofo, é nisto até mesmo mais seguro do que este, porque o filósofo não pode ter outro princípio que o homem vulgar, mas o seu juízo pode ser facilmente perturbado e desviado do direito caminho por uma multidão de considerações estranhas ao caso. Não seria, portanto, mais aconselhável, em

---

([1]) *«Der gemeine Verstand»* — Poderia também traduzir-se: «o senso comum». (P.Q.).

([2]) Morente (pág. 39) traduz erradamente: «lo que es más frecuente». O original diz: *«was das meiste ist.»* (P.Q.)

// BA [22]

matéria moral, ficarmo-nos pelo juízo da razão vulgar e só recorrer à filosofia para, quando muito, tornar o sistema dos costumes mais completo e compreensível, expor as regras de maneira mais cómoda com vista ao seu uso (e sobretudo à discussão), mas não para desviar o humano senso comum *(den gemeinen Menschenverstand),* mesmo em matéria prática, da sua feliz simplicidade e pô-lo por meio da filosofia num novo caminho da investigação e do ensino?

A inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela se possa preservar tão mal e se deixe tão facilmente seduzir. E é por isso que a própria sageza — que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber— precisa também da ciência, não para aprender dela, mas para assegurar às suas // prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade. O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. Ora a razão impõe as suas prescrições, sem nada aliás prometer às inclinações, irremitentemente, e também como que com desprezo e menoscabo daquelas pretensões tão tumultuosas e aparentemente *tio* justificadas (e que se não querem deixar eliminar por qualquer ordem). Daqui nasce uma *dialéctica natural,* quer dizer uma tendência para opor arrazoados e subtilezas ([1]) às leis severas do dever, para pôr em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações, isto é, no fundo, para corrompê-las e despojá-las de toda a sua

([1]) *«Vernünfteln» é* a expressão alemã. Lachelier (pág. 29) traduz por «chicaner»; Delbos (pág. 109) por «sophistiquer»; Morente (pág. 40) por «discutir». (P.Q.)

// BA [23]

dignidade, o que a própria razão prática vulgar acabará por condenar.

É assim, pois, que a *razão humana vulgar,* impelida por motivos propriamente práticos e não por qualquer necessidade de especulação (que nunca a tenta, enquanto ela se satisfaz com ser simples sã razão), se vê levada a sair do seu círculo e a dar um passo para dentro do campo da *filosofia prática.* Aí encontra ela informações e instruções claras sobre a fonte do seu princípio, // sobre a sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apoiam sobre a necessidade e a inclinação. Assim espera ela sair das dificuldades que lhe causam pretensões opostas, e fugir ao perigo de perder todos os puros princípios morais em virtude dos equívocos em que facilmente cai. Assim se desenvolve insensivelmente na razão prática vulgar, quando se cultiva, uma *dialéctica* que a obriga a buscar ajuda na filosofia, como lhe acontece no uso teórico; e tanto a primeira como a segunda não poderão achar repouso em parte alguma a não ser numa crítica completa da nossa razão.

// BA [24]

// SEGUNDA SECÇÃO

TRANSIÇÃO DA FILOSOFIA MORAL POPULAR PARA A METAFÍSICA DOS COSTUMES

Do facto de até agora havermos tirado o nosso conceito de dever do uso vulgar da nossa razão prática não se deve de forma alguma concluir que o tenhamos tratado como um conceito empírico. Pelo contrário, quando atentamos na experiência humana de fazer ou deixar de fazer, encontramos queixas frequentes e, como nós mesmos concedemos, justas, ([1]) de que se não podem apresentar nenhuns exemplos seguros da intenção de agir por puro dever; porque, embora muitas das coisas que o *dever* ordena possam acontecer *em conformidade* com ele, é contudo ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente *por dever* e que tenham portanto valor moral. Por isso é que houve em

([1]) Lachelier (pág. 31) traduz, ambiguamente: *«...nous enten-drons bien des personnes se plaindre, et justement nous l'accor-dons...»*. (P.Q.)

// BA [25]

todos os tempos filósofos que negaram pura e simplesmente a realidade desta intenção nas acções humanas e tudo atribuíram ao egoísmo mais ou menos apurado, sem contudo por isso porem em dúvida a justeza do conceito de moralidade; pelo contrário, deploravam profundamente a fraqueza e a corrupção da natureza humana que, se por um lado era nobre bastante // para fazer de uma ideia *tão* respeitável a sua regra de conduta, por outro era fraca de mais para lhe obedecer, e só se servia da razão, que lhe devia fornecer as leis, para tratar do interesse das inclinações, de maneira a satisfazê-las quer isoladamente, quer, no melhor dos casos, buscando a maior conciliação entre elas.

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma acção, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa acção ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nós arrogamos; mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móbiles secretos dos nossos actos, porque, quando se fala de valor moral, não é das acções visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem.

// Não se pode prestar serviço mais precioso àqueles que se riem de toda a moralidade como de uma simples quimera da imaginação humana exaltada pela presunção, do que conceder-lhes que os conceitos do dever (exacta-

---

// BA [26], [27]

mente como por preguiça nos convencemos que acontece também com todos os outros conceitos) têm de ser tirados somente da experiência; porque assim lhes preparamos um triunfo certo. Quero por amor humano conceder que ainda a maior parte das nossas acções são conformes ao dever; mas se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda a parte o querido Eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apoia. Não é preciso ser-se mesmo um inimigo da virtude, basta ser-se apenas um observador de sangue-frio que não tome imediatamente o mais ardente desejo do bem pela sua realidade, para em certos momentos (principalmente com o avançar dos anos e com um juízo apurado em parte pela experiência, em parte aguçado para a observação) nos surpreendermos a duvidar se na verdade se poderá encontrar no mundo qualquer verdadeira virtude. E então nada nos pode salvar da completa queda das nossas ideias de dever, para conservarmos na alma o respeito fundado pela lei, a não ser a clara convicção de que, mesmo que nunca tenha havido acções que tivessem jorrado de tais fontes // puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenómenos ordena o que deve acontecer; de fornia que acções, de que o mundo até agora talvez não deu nenhum exemplo, de cuja possibilidade poderá duvidar até aquele que tudo funda na experiência, podem ser irremitentemente ordenadas pela razão: por exemplo, a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo o homem pelo facto de até agora talvez *não* ter existido nenhum amigo leal, porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori.*

Se se acrescentar que, a menos que se queira recusar ao conceito de moralidade toda a verdade e toda a relação

---

// BA [28]

com qualquer objecto possível, se não pode contestar que a sua lei é de tão extensa significação que tem de valer não só para os homens mas para todos os *seres racionais em geral,* não só sob condições contingentes e com excepções, mas sim *absoluta e necessariamente,* torna-se então evidente que nenhuma experiência pode dar motivo para concluir sequer a possibilidade de tais leis apodícticas. Porque, com que direito podemos nós // tributar respeito ilimitado, como prescrição universal para toda a natureza racional, àquilo que só é válido talvez nas condições contingentes da humanidade? E como é que as leis da determinação da *nossa* vontade hão-de ser consideradas como leis da determinação da vontade de um ser racional em geral, e só como tais consideradas também para a nossa vontade, se elas forem apenas empíricas e não tirarem a sua origem plenamente *a priori* da razão pura mas ao mesmo tempo prática?

Não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos. Pois cada exemplo que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo; mas de modo nenhum pode ele dar o supremo conceito dela. Mesmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal; e é ele que diz de si mesmo: «Porque é que vós me chamais bom (a mim que vós estais vendo) ? Ninguém é bom (o protótipo do bem) senão o só Deus (que vós não vedes).» Mas donde é que nós tiramos o conceito de Deus como bem supremo? Somente da *ideia* que a razão traça *a priori* da perfeição moral e que une indissoluvelmente ao conceito de vontade livre. A imitação não tem lugar algum em matéria moral, // e os exemplos servem apenas para encorajar, isto é põem fora de dúvida a possibilidade daquilo que a lei

---

// BA [29], [30]

ordena, tornam intuitivo ([1]) aquilo que a regra prática exprime de maneira mais geral, mas nunca podem justificar que se ponha de lado o seu verdadeiro original, que reside na razão, e que nos guiemos por exemplos.

Se, pois, não há nenhum autêntico princípio supremo da moralidade que, independente de toda a experiência, não tenha de fundar-se somente na razão pura, creio que não é preciso sequer perguntar se é bom expor estes conceitos de maneira geral *(in abstracto),* tais como eles existem *a priori* juntamente com os princípios que lhes pertencem, se o conhecimento se quiser distinguir do vulgar e chamar-se filosófico. Mas nos nossos tempos talvez isto seja necessário. Pois se se quisesse reunir votos sobre a preferência a dar ao puro conhecimento racional separado de todo o empírico, uma metafísica dos costumes portanto, ou à filosofia prática popular, depressa se adivinharia para que lado penderia a balança.

Este facto de descer até aos conceitos populares é sem dúvida muito louvável, contanto que se tenha começado por subir até aos princípios da razão pura e se tenha alcançado plena satisfação neste ponto; isto significaria primeiro *o fundamento* da doutrina // dos costumes na metafísica, para depois, uma vez ela firmada solidamente, a tornar *acessível* pela popularidade. Mas seria extremamente absurdo querer condescender com esta logo no começo da investigação de que depende toda a exactidão dos princípios. E não é só que este método não pode pretender jamais alcançar o mérito raríssimo de uma verdadeira *popularidade filosófica,* pois não é habilidade nenhuma ser compreensível a todos quando se desistiu de todo o exame em profundidade; assim esse método traz à luz um asqueroso mistifório de observações enfeixadas a troixe-moixe

---

([1]) No original: *anschaulich.* Lachelier (pág. 35): «visible». (P.Q.)

// BA 31

e de princípios racionais meio engrolados com que se deliciam as cabeças ocas, pois há nisso qualquer coisa de utilizável para o palavrório de todos os dias, enquanto que os circunspectos só sentem confusão e desviam descontentes os olhos, sem aliás saberem o que hão-de fazer; ao passo que os filósofos, que podem facilmente descobrir a trapaça, pouca gente encontram que os ouça quando querem desviar-nos por algum tempo da pretensa popularidade para, só depois de terem alcançado uma ideia precisa dos princípios, poderem ser com direito populares. Basta que lancemos os olhos aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a ideia do destino particular da natureza humana (mas por vezes também a de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a // felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa misturada espantosa; e nunca ocorre perguntar se por toda a parte se devem buscar no conhecimento da natureza humana (que não pode provir senão da experiência) os princípios da moralidade, e, não sendo este o caso, sendo os últimos totalmente *a priori,* livres de todo o empírico, se se encontrarão simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida; e ninguém tomará a resolução de antes separar totalmente esta investigação como pura filosofia prática ou (para empregar nome tão desacreditado) como metafísica (*)

(*) Pode-se, querendo, (assim como se distingue a matemática pura da aplicada, a lógica pura da aplicada) distinguir igualmente a pura filosofia dos costumes (Metafísica) da moral aplicada (à natureza humana). Esta terminologia lembra-nos imediatamente também que os princípios morais se não fundam nas particularidades da natureza humana, mas que têm de existir por si mesmos *a priori,* porém que deles se podem derivar regras práticas para a natureza humana como para qualquer natureza racional. *(Nota de Kant.)*
// BA [32]

dos costumes, levá-la por si mesma à sua plena perfeição e ir consolando o público, que exige popularidade, até ao termo desta empresa.

Ora uma tal Metafísica dos costumes, completamente isolada, que não anda misturada nem com a Antropologia nem // com a Teologia, nem com a Física ou a Hiperfísica, e ainda menos com as qualidades ocultas (que se poderiam chamar hipofísicas), não é somente um substrato indispensável de todo o conhecimento teórico dos deveres seguramente determinado, mas também um desiderato da mais alta importância para a verdadeira prática das suas prescrições. Pois a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta de que por si mesma também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móbiles que se possam ir buscar ao campo empírico (*),

---

(*) Possuo uma carta do excelente Sulzer, já falecido, em que me pergunta qual será a causa por que as doutrinas da virtude, contendo tanto de convenientes para a razão, têm tão curto alcance prático. A minha resposta atrasou-se com os preparativos para a poder dar completa. Mas ela não pode ser outra senão esta: — que os próprios mestres não clarificaram os seus conceitos e que, querendo fazer bem de mais ao reunir por toda a banda motivos que levem ao bem moral, estragam a mezinha por a quererem fazer especialmente enérgica. Pois a mais vulgar // observação mostra que, quando apresentamos um acto de honradez, tal como ele foi levado a efeito com firmeza de alma mesmo sob as maiores tentações da miséria ou da sedução, apartado de toda a intenção de qualquer vantagem neste ou noutro mundo, este acto deixa muito atrás de si e na sombra qualquer outro que se lhe assemelhe mas que tenha sido afectado mesmo em ínfima parte por um móbil estranho, eleva a alma e desperta o desejo de poder proceder também assim. Mesmo as crianças de mediana idade sentem esta impressão, e nunca se lhes deveria expor os seus deveres de maneira diferente. *(Nota de Kant.)*

// BA 33 Nota: // BA 33

em tal grau que, na consciência da sua dignidade, pode desprezar estes últimos e dominá-los pouco a pouco. Em vez disto uma doutrina dos costumes mesclada, composta de móbiles de sentimentos e inclinações ao mesmo tempo que de conceitos racionais, // tem de fazer vacilar o ânimo em face de motivos impossíveis de reportar a princípio algum, que só muito casualmente levam ao bem, mas muitas vezes podem levar também ao mal.

Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exactamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentemos qualquer coisa de empírico diminuímos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das acções; que não só o exige a maior necessidade sob o ponto de vista teórico quando se trata apenas de especulação, // mas que é também da maior importância prática tirar da razão pura os seus conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura, e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é toda a capacidade da razão pura prática. Mas aqui não se deve, como a filosofia especulativa o permite e por vezes mesmo o acha necessário, tornar os princípios dependentes da natureza particular da razão humana; mas, porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir. Desta maneira toda a moral, que para a sua *aplicação* aos homens precisa da Antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia, quer dizer como metafísica, e de maneira completa (o que decerto se pode fazer neste género de conhecimentos totalmente abstractos). E é preciso ver

---

// BA BA [34], [35]

bem que, se não estivermos de posse desta, não digo só que será vão querer determinar exactamente para o juízo especulativo o carácter moral do dever em tudo o que é conforme ao dever, mas até que será impossível no uso simplesmente vulgar e prático, especialmente na instrução moral, fundar os costumes sobre os seus autênticos princípios e criar através disto puras disposições morais e implantá-las nos ânimos para o bem supremo do mundo.

// Para, porém, neste trabalho avançarmos por uma gradação natural, não somente do juízo moral vulgar (que aqui é muito digno de respeito) para o juízo filosófico, como de resto já se fez, mas duma filosofia popular, que não passa além do ponto onde pode chegar às apalpadelas por meio de exemplos, até à metafísica (que não se deixa deter por nada de empírico e que, devendo medir todo o conteúdo do conhecimento racional deste género, se eleva em todo o caso até às ideias, onde mesmo os exemplos nos abandonam), temos nós de seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever.

Tudo ([1]) na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade.* Como para derivar as acções das leis é necessária a *razão,* a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as acções de um tal ser, que são conhecidas como objectivamente necessárias, são também subjectivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, // reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. Mas se a

---

([1]) *Ein jedes Ding der Natur,* propriamente: «Cada coisa da natureza.» (P.Q.)

// BA [36], [37]

razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjectivas (a certos móbiles) que não coincidem sempre com as objectivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as acções, que objectivamente são reconhecidas como necessárias, são subjectivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objectivas, é *obrigação (Nötigung);* quer dizer, a relação das leis objectivas para uma vontade não absolutamente boa repre-senta-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão ([1]), sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente.

A representação de um princípio objectivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo* ([2]).

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever (sollen),* e mostram assim a relação de uma lei objectiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjectiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas // dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la. Praticamente *bom é* porém aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte não por causas subjectivas, mas objectivamente, quer dizer por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal. Distin-

---

([1]) Morente, pág. 54: *«...por fundamentos de la voluntad...».*

([2]) Lachelier, pág. 41: *«La représentation d'un príncipe objectif comme contraignant la volonté s'apelle Impératif».* (P.Q.)

// BA [38]

gue-se do *agradável,* pois que este só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjectivas que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos (*).

// Uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objectivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a acções conformes à lei, pois que pela sua constituição subjectiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa;* o *dever (Sollen)* não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objectivas do querer em geral e a imperfeição subjectiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana por exemplo.

(*) Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre portanto uma *necessidade (Bedürfnis).* Chama-se *interesse* a dependência em que uma vontade contingentemente determinável se encontra em face dos princípios da razão. Este interesse só tem pois lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse. Mas a vontade humana pode também *tomar interesse* por qualquer coisa sem por isso *agir por interesse.* O primeiro significa o interesse *prático* na acção, o segundo o interesse *patológico* no objecto da acção. O primeiro mostra apenas dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos, o segundo cm face dos princípios da razão cm proveito da inclinação, pois aqui a razão dá apenas a regra prática para socorrer a necessidade da inclinação. No primeiro caso interessa-me a acção, no segundo o objecto da acção (enquanto ele me é agradável). Vimos na *Primeira Secção* que numa acção praticada por dever se não tem de atender ao interesse pelo objecto, mas somente à própria acção e ao seu princípio na razão (à lei). — *(Nota de Kant.)*

// BA [39]

Ora, todos os *imperativos* ordenam ou *hipotética-* ou *categoricamente.* Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.

Como toda a lei prática representa uma acção possível como boa e por isso como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão, // todos os imperativos são fórmulas da determinação da acção que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a acção ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa,* o imperativo é *hipotético;* se a acção é representada como boa *em si,* por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico.*

O imperativo diz-me, pois, que acção das que me são possíveis seria boa, e representa a regra prática em relação com uma vontade, que não pratica imediatamente uma acção só porque ela é boa, em parte porque o sujeito nem sempre sabe que ela é boa, em parte porque, mesmo que 9 soubesse, as suas máximas poderiam contudo ser contrárias aos princípios objectivos duma razão prática.

O imperativo hipotético diz pois apenas que a acção é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real.* No primeiro caso é um princípio **problemático,** no segundo um princípio assertórico-prático ([1]). O imperativo cate-

---

([1]) Delbos (pág. 126): *«Dans le premier cas, il est un príncipe PROBLÉMATIQUEMENT pratique; dans le second, un príncipe ASSERTORIQUEMENT pratique.»* — Lachelier (pág. 43): *«C'est un príncipe pratique* **problématique** *dans le premier cas,* **assertorique** *dãns le second.»* — Morente (pág. 57): *«En el primer caso es un principio* problemático-prático; *en el segundo caso es un principio Asertórico-prático.»* (P.Q.)

// BA [40]

górico, que declara a acção como objectivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outra finalidade, vale como princípio **apodíctico** (prático).

// Pode-se conceber que aquilo que só é possível pelas forças de um ser racional é também intenção possível para qualquer vontade, e por isso são de facto infinitamente numerosos os princípios da acção, enquanto esta é representada como necessária, para alcançar qualquer intenção possível de atingir por meio deles. Todas as ciências têm uma parte prática, que se compõe de problemas que estabelecem que uma determinada finalidade é possível para nós, e de imperativos que indicam como ela pode ser atingida. Estes imperativos podem por isso chamar-se imperativos de destreza. Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la. As regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa, são de igual valor neste sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta. Como não sabemos na primeira juventude quais os fms que se nos depararão na vida, os pais procuram sobretudo mandar ensinar aos filhos *muitas coisas* e tratam de lhes transmitir a *destreza* no uso dos meios para *toda a sorte* de fins, de nenhum dos quais podem saber se de futuro se transformará realmente numa intenção do seu educando, sendo entretanto possível que venha a ter qualquer deles; e este cuidado é tão grande que por ele descuram ordinariamente a tarefa de formar e corrigir o juízo dos filhos sobre o valor // das coisas que poderão vir a eleger como fins.

Há no entanto *uma* finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é como seres dependentes), e portanto uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir que a têm na generali-

---

// BA [41], [42]

dade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a *felicidade.* O imperativo hipotético que nos representa a necessidade prática da acção como meio para fomentar a felicidade é **assertórico.** Não se deve propor somente como necessário para uma intenção incerta, simplesmente possível, mas para uma intenção que se pode admitir como certa e *a priori* para toda a gente, pois que pertence à sua essência. Ora a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência (Klugheit)* (*) no sentido mais restrito da palavra. Portanto // o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer o preceito de prudência, continua a ser *hipotético;* a acção não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção.

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é **categórico.** Não se relaciona com a matéria da acção e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na acção reside na disposição *(Gesinnung)* (*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo **da moralidade.**

(*) A palavra prudência é tomada em sentido duplo: ou pode designar a prudência nas relações com o mundo, ou a prudência privada. A primeira é a destreza de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para as utilizar para as suas intenções. A segunda é a sagacidade em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável. A última é propriamente aquela sobre que reverte mesmo o valor da primeira, e quem é prudente no primeiro sentido mas não no segundo, desse se poderá antes dizer: é esperto e manhoso, mas em suma é imprudente. (Nota de Kant.)

([1]) Delbos, pág. 128: *intention;* Lachelier, pág. 46: *intention;* Morente, pág. 59: *ánimo.* (P.Q.)

// BA [43]

O querer segundo estes três princípios diferentes dis-tingue-se também claramente pela *diferença* da obrigação imposta à vontade. Para tornar bem marcada esta diferença, creio que o mais conveniente seria denominar estes princípios por sua ordem, dizendo: ou são *regras* da destreza, ou *conselhos* da prudência, ou *mandamentos (leis)* da moralidade. Pois só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada,* objectiva e consequentemente de validade geral, e mandamentos são // leis a que tem de se obedecer, quer dizer que se têm de seguir mesmo contra a inclinação. O *conselho* contém, na verdade, uma necessidade, mas que só pode valer sob a condição subjectiva e contingente de este ou aquele homem considerar isto ou aquilo como contando para a sua felicidade; enquanto que o imperativo categórico, pelo contrário, não é limitado por nenhuma condição e se pode chamar propriamente um mandamento, absoluta-, posto que praticamente, necessário. Os primeiros imperativos poderiam ainda chamar-se *técnicos* (pertencentes à arte), os segundos *pragmáticos* (*) (pertencentes ao bem-estar), os terceiros *morais* (pertencentes à livre conduta em geral, isto é aos costumes).

Surge agora a questão: como são possíveis todos estes imperativos? Esta pergunta não exige que se saiba como é que pode ser pensada a execução da acção ordenada pelo imperativo, mas somente como é que pode ser pensada a obrigação da vontade que o imperativo exprime na tarefa

---

(*) Parece-me que a verdadeira significação da palavra *pragmático* se pode assim determinar da maneira mais exacta. Cha-mam-se pragmáticas as *sanções* que decorrem propriamente não do direito dos Estados como leis necessárias, mas da *prevenção* pelo bem-estar geral. A *História é* escrita pragmaticamente quando nos torna *prudentes,* quer dizer quando ensina ao mundo actual a maneira de assegurar a sua vantagem melhor ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas. *(Nota de Kant.)*

// BA [44]

a cumprir. Não precisa discussão especial como seja possível um imperativo de destreza. Quem quer o fim, quer também (se a razão tem influência decisiva sobre as suas // acções) o meio indispensavelmente necessário para o alcançar, que esteja no seu poder. Esta proposição é, pelo que respeita ao querer, analítica; pois no querer de um objecto como actividade minha está já pensada a minha causalidade como causalidade de uma força actuante, quer quer dizer o uso dos meios, e o imperativo extrai o conceito das acções necessárias para este fim do conceito do querer deste fim; (para determinar os próprios meios para alcançar uma intenção proposta são já precisas na verdade proposições sintéticas, que não dizem porém respeito ao princípio, mas ao objecto a realizar). Que para dividir uma linha em duas partes iguais, segundo certo princípio, tenho de tirar dois arcos de círculo que se cruzem partindo das extremidades dessa linha, isso ensina-mo a Matemática na verdade só por proposições sintéticas; mas que, quando eu sei que só por esta acção é que o efeito pensado se pode dar, se eu quiser obter esse efeito completamente, tenho de querer também a acção que para isso é indispensável, isto é uma proposição analítica; pois que representar-me qualquer coisa como um efeito que me é possível obter de determinada maneira e representar-me a mim mesmo agindo dessa maneira em relação a esse efeito é a mesma coisa.

Os imperativos da prudência coincidiriam totalmente com os da destreza // e seriam igualmente analíticos, se fosse igualmente fácil dar um conceito determinado de felicidade. Com efeito, poder-se-ia dizer aqui como acolá: quem quer o fim, quer também (necessariamente conforme à razão) os únicos meios que para isso estão no seu poder. Mas infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que

---

// BA [45], [46]

todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro. Ora é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer ideia exacta daquilo que aqui quer propriamente. Se é a riqueza que ele quer, quantos cuidados, quanta inveja e quanta cilada não pode ele chamar sobre si! Se quer muito conhecimento e sagacidade, talvez isso lhe traga uma visão mais penetrante que lhe mostre os males, que agora ainda se lhe conservam ocultos e que não podem ser evitados, tanto mais terríveis, ou talvez venha a acrescentar novas necessidades aos desejos que agora lhe dão já bastante que fazer! Se quer vida longa, quem é que lhe // garante que ela não venha a ser uma longa miséria? Se quer pelo menos saúde, quantas vezes a fraqueza do corpo nos preserva de excessos em que uma saúde ilimitada nos teria feito cair! Etc. Em resumo, não é capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz; para isso seria precisa a omnisciência. Não se pode pois agir segundo princípios determinados para se ser feliz, mas apenas segundo conselhos empíricos, por exemplo: dieta, vida económica, cortesia, moderação, etc, acerca dos quais a experiência ensina que são, em média, o que mais pode fomentar o bem-estar. Daqui conclui-se: que os imperativos dá prudência, para falar com precisão, não podem ordenar, quer dizer representar as acções de maneira objectiva como praticamente *necessárias;* que eles se devem considerar mais como conselhos *(consilia)* do que como mandamentos *(praecepta)* da razão; que o problema de determinar certa- e universalmente, que acção poderá assegurar a felicidade de um ser racional, é totalmente insolúvel, e que portanto, em relação com ela, nenhum imperativo é possível que

// BA [47]

possa ordenar, no sentido rigoroso da palavra, que se faça aquilo que nos torna felizes, pois que a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de consequências // de facto infinita. Este imperativo da prudência seria entretanto, admitindo que era possível determinar exactamente os meios da felicidade, uma proposição analítica-prática; pois ele distingue-se do imperativo da destreza só em que neste o fim é simplesmente possível, enquanto que naquele é dado. Mas como ambos eles apenas ordenam os meios para aquilo que se pressupõe ser querido como fim, o imperativo que manda querer os meios a quem quer o fim é em ambos os casos analítico. Não há pois também dificuldade alguma a respeito da possibilidade de um tal imperativo.

Em contraposição, a possibilidade do imperativo da *moralidade* é sem dúvida a única questão que requer solução, pois que este imperativo não é nada hipotético e portanto a necessidade objectiva que nos apresenta não se pode apoiar em nenhum pressuposto, como nos imperativos hipotéticos. Aqui, porém, é preciso não perder de vista que não se pode demonstrar *por nenhum exemplo,* isto é empiricamente, se há por toda a parte um tal imperativo; mas há a recear que todos os que parecem categóricos possam afinal ser disfarçadamente hipotéticos. Quando, por exemplo, dizemos: «Não deves fazer promessas enganadoras», — admitimos que a necessidade desta abstenção não é somente um conselho para evitar // qualquer outro mal, como se disséssemos: «Não deves fazer promessas mentirosas para não perderes o crédito quando se descobrir o teu procedimento»; admitimos pelo contrário que uma acção deste género tem de ser considerada como má por si mesma, que o imperativo da proibição é portanto categórico; mas não poderemos encontrar nenhum exemplo seguro em que a vontade seja deter-

---

// BA [48], [49]

minada somente pela lei, sem qualquer outro móbil, embora assim pareça; pois é sempre possível que o receio da vergonha, talvez também a surda apreensão de outros perigos, tenham influído secretamente sobre a vontade. Quem é que pode provar pela experiência a não existência de uma causa, uma vez que a experiência nada mais nos ensina senão que a não descobrimos? Neste caso, porém, o pretenso imperativo moral, que como tal parece categórico e incondicional, não passaria de facto de uma prescrição pragmática que chama a nossa atenção para as nossas vantagens e apenas nos ensina a tomá-las em consideração.

Teremos pois que buscar totalmente *a priori* a possibilidade de um imperativo *categórico,* uma vez que aqui nos não assiste a vantagem de a sua realidade nos ser dada na experiência, de modo que não seria precisa a possibilidade para o estabelecermos, mas somente para o explicarmos. Notemos no entanto provisoriamente que só o imperativo categórico tem o carácter de uma // **lei** prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade *princípios* da vontade, mas não leis; porque o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e podemos a todo o tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei.

Em segundo lugar, o princípio da dificuldade que suscita este imperativo categórico ou lei da moralidade (a dificuldade de reconhecer a sua possibilidade), é também muito grande. Ele é uma proposição sintética-prática (*)

(*) Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qual quer inclinação, o acto a *priori,* e portanto necessariamente (posto

// BA [50]

a priori, e pois que a explicação da possibilidade das proposições deste género levanta tão grande dificuldade no conhecimento teórico, já se deixa ver que no campo prático essa dificuldade não será menor.

// Neste problema vamos primeiro tentar se acaso o simples conceito de imperativo categórico não fornece também a sua fórmula, fórmula que contenha a proposição que só por si possa ser um imperativo categórico; porque a questão de saber como é possível um mandamento absoluto, posto saibamos já o seu teor, exigirá ainda um esforço particular e difícil que reservamos para a última secção desta obra.

Quando penso um imperativo *hipotético* em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada. Mas se pensar um imperativo *categórico,* então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima (*) que manda con-

---

que só *objectivamente,* quer dizer partindo da ideia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móbiles subjectivos). Isto é pois uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma acção de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida. *(Nota de Kant.)*

(*) *Máxima é* o princípio subjectivo da acção e tem de se distinguir do *princípio objectivo,* quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão ([1]) em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito *age;* a lei, porém, é o princípio objectivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir,* quer dizer um imperativo. *(Nota de Kant.)*

([1]) Delbos (pág. 136) dá uma interpretação diferente, fazendo de «a razão» o sujeito da operação relativa. (P.Q.)

// BA [51]

formar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da acção // deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária.

O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*

Ora se deste único imperativo se podem derivar, como do seu princípio, todos os imperativos do dever, embora deixemos por decidir se aquilo a que se chama dever não será em geral um conceito vazio, podemos pelo menos indicar o que pensamos por isso e o que é que este conceito quer dizer.

Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente *natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em* **lei universal da natureza.**

Vamos agora enumerar alguns deveres, segundo a divisão habitual em deveres para // connosco mesmos e deveres para com os outros, em deveres perfeitos e imperfeitos (*).

(*) Deverá notar-se aqui que reservo inteiramente para uma futura *Metafísica dos Costumes* a classificação dos deveres, e que esta agora é adoptada apenas por comodidade (para ordenar os meus exemplos). De resto, entendo aqui por dever perfeito aquele que não permite excepção alguma em favor da inclinação, e então não tenho apenas *deveres perfeitos* exteriores, mas também interiores, o que vai de encontro à terminologia adoptada nas escolas; mas não tenciono dar agora qualquer justificação, pois que, para o meu propósito, é indiferente que se aceite ou não. *(Nota de Kant.)*

// BA 52, 53

I) Uma pessoa, por uma série de desgraças, chegou ao desespero e sente tédio da vida, mas está ainda bastante em posse da razão para poder perguntar a si mesmo se não será talvez contrário ao dever para consigo mesmo atentar contra a própria vida. E procura agora saber se a máxima da sua acção se poderia tornar em lei universal da natureza. A sua máxima, porém, é a seguinte: Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la. Mas pergun-ta-se agora se este princípio do amor de si mesmo se pode tornar em lei universal da natureza. Vê-se então em breve que uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida em virtude do mesmo sentimento cujo objectivo é suscitar a sua // conservação, se contradiria a si mesma e portanto não existiria como natureza. Por conseguinte aquela máxima não poderia de forma alguma dar-se como lei universal da natureza, e portanto é absolutamente contrária ao princípio supremo de todo o dever.

2) Uma outra pessoa vê-se forçada pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe muito bem que não poderá pagar, mas vê também que não lhe emprestarão nada se não prometer firmemente pagar em prazo determinado. Sente a tentação de fazer a promessa; mas tem ainda consciência bastante para perguntar a si mesma: Não é proibido e contrário ao dever livrar-se de apuros desta maneira? Admitindo que se decidia a fazê-lo, a sua máxima de acção seria: Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá. Este princípio do amor de si mesmo ou da própria conveniência pode talvez estar de acordo com todo o meu bem-estar futuro; mas agora a questão é de saber se é justo. Converto assim esta exigência do amor de si mesmo em lei universal e ponho assim a questão: Que aconteceria se a minha máxima se transformasse em lei universal? Vejo então imediatamente

// BA [54]

que ela nunca poderia valer como lei universal da natureza e concordar consigo mesma, mas que, pelo contrário, ela se contradiria // necessariamente. Pois a universalidade de uma lei que permitisse a cada homem que se julgasse em apuros prometer o que lhe viesse à ideia com a intenção de o não cumprir, tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos.

3) Uma terceira pessoa encontra em si um talento natural que, cultivado em certa medida, poderia fazer dele um homem útil sob vários aspectos. Mas encontra-se em circunstâncias cómodas e prefere ceder ao prazer a esfor-çar-se por alargar e melhorar as suas felizes disposições naturais. Mas está em condições de poder perguntar ainda a si mesmo se, além da concordância que a sua máxima do desleixo dos seus dons naturais tem com a sua tendência para o gozo, ela concorda também com aquilo que se chama dever. E então vê que na verdade uma natureza com uma tal lei universal poderia ainda subsistir, mesmo que o homem (como os habitantes dos mares do Sul) deixasse enferrujar o seu talento e cuidasse apenas de empregar a sua vida na ociosidade, no prazer, na propagação da espécie, numa palavra — no gozo; mas não pode **querer** que isto se transforme em lei universal da natureza ou que exista dentro de nós por instinto // natural. Pois como ser racional quer ele necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhe servem para toda a sorte de fins possíveis.

Uma *quarta* pessoa ainda, que vive na prosperidade ao mesmo tempo que vê outros a lutar com grandes dificuldades (e aos quais ela poderia auxiliar), pensa: Que é que isso me importa? Que cada qual goze da felicidade que o céu lhe concede ou que ele mesmo pode arranjar;

// BA [55], [56]

eu nada lhe tirarei dela, nem sequer o invejarei; mas contribuir para o seu bem-estar ou para o seu socorro na desgraça, para isso é que eu não estou! Ora supondo que tal maneira de pensar se transformava em lei universal da natureza, é verdade que o género humano poderia subsistir, e sem dúvida melhor ainda do que se cada qual se pusesse a pairar de compaixão e bem-querença e mesmo se esforçasse por praticar ocasionalmente estas virtudes, ao mesmo tempo que, sempre que pudesse, se desse ao engano, vendendo os direitos dos outros ou prejudican-do-os de qualquer outro modo. Mas, embora seja possível que uma lei universal da natureza possa subsistir segundo aquela máxima, não é contudo possível querer que um tal princípio valha por toda a parte como lei natural. Pois uma vontade que decidisse tal coisa pôr-se-ia em contradição consigo mesma; podem com efeito desco-brir-se muitos casos em que a pessoa em questão precise do amor e da compaixão dos outros e em que ela, graças a tal lei natural // nascida da sua própria vontade, roubaria a si mesma toda a esperança de auxílio que para si deseja. Estes são apenas alguns dos muitos deveres reais ou que pelo menos nós consideramos como tais, cuja derivação do princípio único acima exposto ressalta bem clara. Temos que *poder querer* que uma máxima da nossa acção se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral. Algumas acções são de tal ordem que a sua máxima nem sequer se pode *pensar* sem contradição como lei universal da natureza, muito menos ainda se pode *querer* que *devam* ser tal. Em outras não se encontra, na verdade, essa impossibilidade interna, mas é contudo impossível *querer* que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza, pois que uma tal vontade se contradiria a si mesma. Facilmente se vê que as do primeiro género contrariam o dever estrito ou estreito (iniludível), e as do segundo o dever mais largo (meritório); e assim todos os deveres, pelo que respeita

// BA [57]

à natureza da obrigação (não ao objecto da sua acção), pelos exemplos apontados, ficam postos completamente em dependência do mesmo princípio único.

Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na // realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma *exeepção* para nós, ou (também só por esta vez) cm favor da nossa inclinação. Por conseguinte, se considerássemos tudo partindo de um só ponto de vista, o da razão, encontraríamos uma contradição na nossa própria vontade, a saber: que um certo princípio seja objectivamente necessário como lei universal e que subjectivamente não deva valer universalmente, mas permita excepções. Mas como, na realidade, nós consideramos a nossa acção ora do ponto de vista de uma vontade totalmente conforme à razão, ora, por outro lado, vemos a mesma acção do ponto de vista de uma vontade afectada pela inclinação, não há aqui verdadeiramente nenliuma contradição, mas sim uma resistência da inclinação às prescrições da razão *(antagonismus),* pela qual resistência a universalidade do princípio *(universalitas)* se transforma numa simples generalidade *(generalitas),* de tal modo que o princípio prático da razão se deve encontrar a meio caminho com a máxima. Ora, ainda que isto se não possa justificar no nosso próprio juízo imparcial, prova contudo que nós reconhecemos verdadeiramente a validade do imperativo categórico e nos permitimos apenas (com todo o respeito por ele) algumas // excepções forçadas e, ao que nos parece, insignificantes.

Conseguimos portanto mostrar, pelo menos, que, se o dever é um conceito que deve ter um significado e conter uma verdadeira legislação para as nossas acções, esta legislação só se pode exprimir em imperativos cate-

---

// BA [58], [59]

góricos, mas de forma alguma em imperativos hipotéticos; de igual modo determinámos claramente e para todas as aplicações, o que já é muito, o conteúdo do imperativo categórico que tem de encerrar o princípio de todo o dever (se é que, em verdade, há deveres). Mas ainda não chegámos a provar *a priori* que um tal imperativo existe realmente, que há uma lei prática que ordene absolutamente por si e independentemente de todo o móbil, e que a obediência a esta lei é o dever.

Se quisermos atingir este fim, será da mais alta importância advertir que não nos deve sequer passar pela ideia querer derivar a realidade deste princípio da *constituição particular da natureza humana.* Pois o dever deve ser a necessidade prática-incondicionada da acção; tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo), e *só por isso* pode ser lei também para toda a vontade humana. Tudo o que, pelo contrário, derive da // disposição natural particular da humanidade, de certos sentimentos e tendências, mesmo até, se possível, duma propensão especial que seja própria da razão humana e não tenha que valer necessariamente para a vontade de todo o ser racional, tudo isso pode na verdade dar lugar para nós a uma máxima, mas não a uma lei; pode dar-nos um princípio subjectivo segundo o qual poderemos agir por queda ou tendência, mas não um princípio objectivo que nos *mande* agir mesmo a despeito de todas as nossas tendências, inclinações e disposições naturais. Tanto assim, que a sublimidade e íntima dignidade do mandamento expresso num dever resplandecerão tanto mais, quanto menor for o apoio e mesmo quanto maior for a resistência que ele encontre nas causas subjectivas, sem que com isto enfraqueça no mínimo que seja a obrigação que a lei impõe ou ela perca nada da sua validade.

Ora aqui vemos nós a filosofia posta de facto numa situação melindrosa, situação essa que deve ser firme,

---

// BA [60]

sem que possa encontrar nem no céu nem na terra qualquer coisa a que se agarre ou em que se apoie. Aqui deve ela provar a sua pureza como mantenedora das suas próprias leis e não como arauto daquelas que lhe segrede um sentido inato ou não sei que natureza tutelar, as quais no seu conjunto, sendo melhores que coisa nenhuma, nunca poderão aliás fornecer princípios que a razão dite e que tenham de ter a sua origem totalmente *a priori* e com ela simultaneamente a sua autoridade // imperativa: nada esperar da inclinação dos homens, e tudo do poder supremo da lei e do respeito que lhe é devido, ou então, em caso contrário, condenar o homem ao desprezo de si mesmo e à execração íntima.

Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da acção seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer. Todas as prevenções serão poucas contra este desleixo ou mesmo esta vil maneira de pensar, que leva a buscar o princípio da conduta em motivos e leis empíricas; pois a razão humana é propensa a descansar das suas fadigas neste travesseiro e, no sonho de doces ilusões (que lhe fazem abraçar uma nuvem em vez de Juno), a pôr em lugar do filho legítimo da moralidade um bastardo composto de membros da mais variada proveniência que se parece com tudo o que nele se queira ver, só não se parece com a virtude aos olhos de quem um dia a tenha visto na sua verdadeira figura (*).

(*) Ver a *virtude* na sua verdadeira figura não é mais do que representar a moralidade despida de toda a mescla de elementos sensíveis // e de todos os falsos adornos da recompensa e do amor

// BA [61] Nota: // BA [61]

// A questão que se põe é portanto esta: — É ou não é uma lei necessária *para todos os seres racionais* a de julgar sempre as suas acções por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais? Se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente *a priori)* ao conceito de vontade de um ser racional em geral. Mas para descobrir esta ligação é preciso, por bem que nos custe, dar um passo mais além, isto é para a Metafísica, posto que para um campo da Metafísica que é distinto do da Filosofia especulativa, e que é: a Metafísica dos Costumes. Numa filosofia prática, em que não temos de determinar os princípios do que *acontece* mas sim as leis do que *deve acontecer,* mesmo que nunca aconteça, quer dizer leis objectivas-práticas; numa tal filosofia, digo, não temos necessidade de encetar investigações sobre as razões por que qualquer coisa agrada ou desagrada, por que, por exemplo, o prazer da simples sensação se distingue do gosto, e se este se distingue de um prazer universal da razão; não precisamos de investigar sobre que assenta o sentimento do prazer e do desprazer, e como é que daqui resultam desejos e tendências, e como destas por sua vez, com o concurso da razão, resultam as // máximas; porque tudo isto pertence a uma psicologia empírica que constituiria a segunda parte da ciência da natureza se a considerássemos como *Filosofia da Natureza,* enquanto ela se funda em *leis empíricas.* Aqui trata-se, porém, da lei objectiva-prática ([1]), isto é darelação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão, pois que então tudo o que se relaciona com o empírico

---

de si mesmo. Como ela então deixa na sombra tudo o que às inclinações parece tão encantador, eis o que cada qual pode facilmente ver pelo menor esforço da sua razão, se esta não estiver já de todo incapacitada para toda a abstracção. *(Nota de Kant)*

([1]) Lachelier (pag. *63)* e Morente (pág. *76)* traduzem a expressão no plural. (P.Q.)

// BA [62], [63]

desaparece por si, porque, se *a razão por si só* determina o procedimento (e essa possibilidade é que nós vamos agora investigar), terá de fazê-lo necessariamente *a priori.*

A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis.* E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora aquilo que serve à vontade de princípio objectivo da sua autodeterminação é o *fim (Zweck),* e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. O que pelo contrário contém apenas o princípio da possibilidade da acção, cujo efeito é um fim, chama-se *meio.* O princípio subjectivo do desejar é o *móbil (Triebfeder)* ([1]), o princípio objectivo do querer é o *motivo (Bewegungsgrund)*; daqui a diferença entre fins subjectivos, que assentam em móbiles, e objectivos, que dependem de motivos, válidos para // todo o ser racional. Os princípios práticos são *formais,* quando fazem abstracção de todos os fins subjectivos; mas são *materiais* quando se baseiam nestes fins subjectivos e portanto em certos móbiles. Os fins que um ser racional se propõe a seu grado como *efeitos* da sua acção (fins materiais) são na totalidade apenas relativos; pois o que lhes dá o seu valor é somente a sua relação com uma faculdade de desejar do sujeito com características especiais, valor esse que por isso não pode fornecer princípios universais para todos os seres racionais, que sejam também válidos e necessários para todo o querer, isto é leis práticas. Todos estes fins relativos são, por conseguinte, apenas a base de imperativos hipotéticos.

Admitindo porém que haja alguma coisa *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo,* possa ser a base de leis determinadas, nessa

---

([1]) Morente (pág. 76): *«resorte».* (P.Q.).

// BA 64

coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática.

Ora digo eu: — O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem // a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim.* Todos os objectos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objecto seria sem valor. As próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas. Portanto o valor de todos os objectos que possamos *adquirir* pelas nossas acções é sempre condicional. *Os* seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas,* ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas,* porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio ([1]) (e é um objecto do respeito). Estes não são portanto meros fins subjectivos cuja existência tenha *para nós* um valor como efeito da nossa acção, mas sim *fins objectivos,* quer dizer coisas cuja existência é em si mesma um fim, e um fim tal que se não pode pôr nenhum outro no seu lugar em

---

([1]) O original: *«...mithin sofern alle Willkür einschränkt»* — é assim traduzido por Delbos (pág. 149): *«...qui par suite limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble».* (P.Q.).

// BA [65]

relação ao qual essas coisas servissem *apenas* como meios; porque de outro modo nada em parte alguma se encontraria que tivesse *valor absoluto;* mas se todo // o valor fosse condicional, e por conseguinte contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão.

Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque *é fim em si mesmo,* faça um princípio *objectivo* da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si.* É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio *subjectivo* das acções humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exactamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim (*); é portanto simultaneamente um princípio *objectivo,* do qual como princípio prático supremo se têm de poder derivar todas as leis da vontade. O imperativo prático será pois o seguinte: *Age 'de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca // simplesmente como meio.* Vamos ver se é possível cumprir isto. Atendo-nos aos exemplos dados atrás, veremos: *Primeiro:* Segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo, o homem que anda pensando em suicidar-se perguntará a si mesmo se a sua acção pode estar de acordo com a ideia da humanidade *como fim em*

(*) Apresento aqui esta proposição como um postulado. Na última secção encontraremos as razões em que se apoia. *(Nota de Kant.)*

// BA [66], [67]

si mesma. Se, para escapar a uma situação penosa, se destrói a si mesmo, serve-se ele de uma pessoa como. de um *simples meio* para conservar até ao fim da vida uma situação suportável. Mas o homem não é uma coisa; não é portanto um objecto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas acções como fim em si mesmo. Portanto não posso dispor do homem na minha pessoa para o mutilar, o degradar ou o matar. (Tenho de deixar agora de parte a determinação mais exacta deste princípio para evitar todo o mal-entendido, por exemplo no caso de amputação de membros para me salvar, ou no de pôr a vida em perigo para a conservar, etc.; essa determinação pertence à moral propriamente dita.)

Segundo: Pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhecerá imediatamente que quer servir-se de outro homem // *simplesmente como meio,* sem que este último contenha ao mesmo tempo o fim em si. Pois aquele que eu quero utilizar para os meus intuitos por meio de uma tal promessa não pode de modo algum concordar com a minha maneira de, proceder a seu respeito, não pode portanto conter em si mesmo o fim desta acção. Mais claramente ainda dá na vista esta colisão com o princípio de humanidade ([1]) em outros homens quando tomamos para exemplos ataques à liberdade ou à propriedade alheias. Porque então é evidente que o violador dos direitos dos homens tenciona servir-se das pessoas dos outros simplesmente como meios, sem considerar que eles, como seres racionais, devem ser sempre tratados ao mesmo tempo como fins, isto é uni-

([1]) Kant diz simplesmente: *«das Prinzip anderer Menschen»* — «o princípio de outros homens». Seguimos neste passo a interpretação de Delbos (pág. 152) e de Lachelier (pág. 68). (P.Q.).

// BA [68]

camente como seres que devem poder conter também em si o fim desta mesma acção (*).

Terceiro: Pelo que respeita ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo, não basta que a // acção não esteja em contradição com a humanidade na nossa pessoa como fim em si, é preciso que *concorde com ela.* Ora, há na humanidade disposições para maior perfeição que pertencem ao fim da natureza a respeito da humanidade na nossa pessoa; descurar essas disposições poderia em verdade subsistir com a *conservação* da humanidade como fim em si, mas não com a *promoção* deste fim.

Quarto: No que concerne o dever meritório para com outrem, o fim natural que todos os homens têm é a sua própria felicidade. Ora, é verdade que a humanidade poderia subsistir se ninguém contribuísse para a felicidade dos outros, contanto que também lhes não subtraísse nada intencionalmente; mas se cada qual se não esforçasse por contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma.* Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível *os meus,* para aquela ideia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia.

Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral *como fim em si mesma* (que é a condição

(*) Não vá pensar-se que aqui o trivial: *quod tibi non vis fieri etc,* possa servir de directriz ou princípio. Pois este preceito, posto que com várias restrições, só pode derivar daquele; não pode ser uma lei universal, visto não conter o princípio dos deveres para consigo mesmo, nem o dos deveres de caridade para com os outros (porque muitos renunciariam de bom grado a que os outros lhes fizessem bem se isso os dispensasse de eles fazerem bem aos outros), nem mesmo finalmente o princípio dos deveres mútuos; porque o criminoso poderia por esta razão, argumentar contra os juízes que o punem, etc. *(Nota de Kant.)*

// BA [69]

suprema que limita a liberdade // das acções de cada homem) não é extraído da experiência, — primeiro, por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; segundo, porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjectivo), isto *é* como objecto de que fazemos por nós mesmos efectivamente um fim, mas como fim objectivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve constituir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjectivos, e que por isso só pode derivar da razão pura. É que o princípio de toda a legislação prática reside *objectivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjectivamente,* porém, reside *no fim;* mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer a ideia *da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal.*

Segundo este princípio são rejeitadas todas as máximas que não possam subsistir juntamente com a própria legislação universal da vontade. A vontade não está pois simplesmente submetida // à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma* ([1]), e exactamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora).

([1]) No original «... *als selbstgesetzgebend*». Delbos (pág. 155) traduz: *«comme instituant elle-même la loi»*; Lachelier (pág. 70): *«qu'elle soit législatrice»;* Morente (pág. 82): *«como legislándose a sí propria»*. (P.Q.).

// BA [70], [71]

Os imperativos, tais como atrás no-los representámos, quer dizer como constituindo uma legislação das acções universalmente semelhante a uma *ordem natural,* ou como universal *privilégio de finalidade* dos seres racionais em si mesmos ([1]), excluíam sem dúvida do seu princípio de autoridade toda a mescla de qualquer interesse como móbil, exactamente por serem concebidos como categóricos; mas eles só foram *admitidos* como categóricos porque tínhamos de admiti-los como tais se queríamos explicar o conceito de dever. Mas que houvesse proposições práticas que ordenassem categoricamente, eis o que por si não pôde ser provado e o que nesta secção tão-pouco se pode provar ainda; mas podia ter acontecido uma coisa, a saber: indicar no próprio imperativo, por qualquer determinação nele contida, a renúncia a todo o interesse no querer por dever como carácter específico de distinção do imperativo categórico em face do hipotético. Ora é precisamente o que acontece na presente terceira fórmula do princípio, isto é na ideia da vontade de todo o ser racional como *vontade legisladora universal.*

([1]) Confronte-se a nossa tradução do passo original: — *«Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer Naturordnung ähnlichen Gesetzmässigkeit der Handlungen oder des allgemeinen Zwecksvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst...»* — respectivamente com as de Delbos (pág. 155), Lachelicr (págs. 70-71) e Morente (pág. 83): — *«Les impératifs, selon le genre de formules que nous avons présentées plus haut, soit celui qui exige que les actions soient conformes à des lois universelles comme dans un* ordre de la nature, *soit celui qui veut que les êtres raisonnables aient la* prérogative *universelle de* fins *en soi...»* — *«Les impératifs, tels que nous venons de les représenter, c'est-à-dire constituant une législation pratique sembla-ble en general à l'*ordre de la nature, *ou accordant aux êtres raisonna-bles, consideres en eux-mêmes, le* privilège de la finalité en soi...» — *«Los imperativos, según el modo anterior de representados, a saber: la legalidad de las acciones semejante a un* orden natural, *o la preferencia universal del fin en pro de los seres racionales en si mismos...».* (P.Q.)

// Pois quando pensamos uma tal vontade, se bem que uma vontade *subordinada a leis* possa estar ainda ligada a estas leis por meio de um interesse, não é no entanto possível que a vontade, que é ela mesma legisladora suprema, dependa, enquanto tal, de um interesse qualquer; pois que uma tal vontade dependente precisaria ainda de uma outra lei que limitasse o interesse do seu amor-próprio à condição de uma validade como lei universal.

Assim o *princípio,* segundo o qual toda a vontade humana seria *uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas* (*), se fosse seguramente estabelecido, *conviria perfeitamente* ao imperativo categórico no sentido de que, exactamente por causa da ideia da legislação universal, ele *se não funda em nenhum interesse,* e portanto, de entre todos os imperativos possíveis, é o único que pode ser *incondicional;* ou, melhor ainda, invertendo a proposição: se há um imperativo categórico (i. é uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por // objecto como legisladora universal ([1]); pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse algum sobre que se fundem.

Se agora lançarmos um olhar para trás sobre todos os esforços até agora empreendidos para descobrir o princípio da moralidade, não nos admiraremos ao ver que todos eles tinham necessariamente de falhar. Via-se o

---

(*) Posso dispensar-me de apresentar aqui exemplos para esclarecer este princípio, pois os que serviram há pouco para explicar o imperativo categórico e a sua fórmula podem agora ser todos utilizados para este fim. *(Nota de Kant.)*

([1]) Morente (pág. 84) traduz: *«...que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tener-se a si misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto del objecto».* (P.Q.).

// BA 72, 73

homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à ideia de ninguém que ele estava sujeito *só à sua própria legislação,* embora esta legislação seja *universal,* e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal. Porque, se nos limitávamos a conceber o homem como submetido a uma lei (qualquer que ela fosse), esta lei devia ter em si qualquer interesse que o estimulasse ou o constrangesse, uma vez que, como lei, ela não emanava da *sua* vontade, mas sim que a vontade era legalmente obrigada por *qualquer outra coisa* a agir de certa maneira. Em virtude desta consequência inevitável, porém, todo o trabalho para encontrar um princípio supremo do dever era irremediavelmente perdido; pois o que se obtinha não era nunca o dever, mas sim a necessidade da acção partindo de um determinado interesse, interesse esse que ora podia ser próprio ora alheio. Mas então o imperativo tinha que resultar sempre condicionado // e não podia servir como mandamento moral. Chamarei, pois, a este princípio, princípio da **Autonomia** da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à **Heteronomia.**

O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas acções, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de u*m Reino dos Fins.*

Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstracção das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como tam-

---

// BA [74]

bém dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos.

Seres racionais estão pois todos submetidos a esta *lei* que manda que cada um deles *jamais* // se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios,* mas sempre *simultaneamente como fins em si.* Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objectivas comuns, i. é um reino que, exactamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal).

Mas um ser racional pertence ao reino dos fins como seu *membro* quando é nele em verdade legislador universal, estando porém também submetido a estas leis. Per-tence-me como *chefe* quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro.

O ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro quer seja como chefe. Mas o lugar deste último não pode ele assegurá-lo somente pela máxima da sua vontade, mas apenas quando seja um ser totalmente independente, sem necessidade nem limitação do seu poder adequado à vontade.

A moralidade consiste pois na relação de toda a acção com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins. Esta legislação tem de poder encon-trar-se em cada ser // racional mesmo e brotar da sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma acção senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal.* Ora se as máximas não são já pela sua natureza necessariamente concordes com este princípio objectivo dos seres racionais como legisladores universais, a necessidade da acção segundo aquele

// BA [75], [76]

princípio chama-se então obrigação prática, isto *é, dever.* O dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida.

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como *legisladora,* porque de outra forma não podia pen-sar-se como *fim em si mesmo.* A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as acções para connosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da // *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá.

No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade.** Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente;* mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade.

O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal;* aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um *preço de afeição ou de sentimento (Affektionspreis);* aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é *dignidade.*

Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz

---

// BA 77

de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. A destreza e a diligência nó trabalho têm um preço venal; a argúcia de espírito, a imaginação // viva e as fantasias têm um preço de sentimento (*); pelo contrário, a lealdade nas promessas, o bem-querer fundado em princípios (e não no instinto) têm um valor íntimo. A natureza bem como a arte nada contêm que à sua falta se possa pôr em seu lugar, pois que o seu valor não reside nos efeitos que delas derivam, na vantagem e utilidade que criam, mas sim. nas intenções, isto é nas máximas da vontade sempre prestes a manifestar-se desta maneira por acções, ainda que o êxito as não favorecesse. Estas acções não precisam também de nenhuma recomendação de qualquer disposição ou gosto subjectivos para as olharmos com favor e prazer imediatos; não precisam de nenhum pendor imediato ou sentimento a seu favor: elas representam a vontade, que as exerce, como objecto de um respeito imediato, pois nada mais se exige senão a razão para as *impor* à vontade e não para as *obter* dela *por lisonja,* o que aliás seria contraditório tratando-se de deveres. Esta apreciação dá pois a conhecer como dignidade o valor de uma tal disposição de espírito e põe-na infinitamente acima de todo o preço. Nunca ela poderia ser posta em cálculo ou confronto com qualquer coisa que tivesse um preço, sem de qualquer modo ferir a sua santidade.

E o que é então que autoriza a intenção moralmente boa ou a virtude a fazer tão altas // exigências? Nada menos do que a possibilidade que proporciona ao ser racional de *participar na legislação universal* e o torna por este meio apto a ser membro de um possível reino dos fms, para que estava já destinado pela sua própria natureza

---

([1]) No original: *«Witz, lebhafte Einbildunskraft und Launen einen Affektionspreis.»* — Morente (pág. 88) traduz: *«la gracia, la ima-ginación viva, el ingenio, tienen un precio de afecto».* (P.Q.)

// BA [78], [79]

como fim em si e, exactamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (à qual ele simultaneamente se submete). Pois coisa alguma tem outro valor senão aquele que a lei lhe confere. A própria legislação porém, que determina todo o valor, tem que ter exactamente por isso uma dignidade, quer dizer um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra *respeito* pode exprimir convenientemente. *Autonomia é* pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional.

As três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são no fundo apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas. Há contudo entre elas uma diferença, que na verdade é mais subjectiva do que objectivamente prática, para aproximar a ideia da razão mais e mais da intuição *(Anschauung)* (segundo uma certa analogia) // e assim do sentimento. Todas as máximas têm, com efeito:

1) uma *forma,* que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista a fórmula do imperativo moral expri-me-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza;

2) uma *matéria,* isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua- natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários;

3) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas por legislação própria, devem concordar com a ideia de

---

// BA [80]

um reino possível dos fins como um reino da natureza (*). O progresso aqui efectua-se como que pelas categorias da *unidade* da forma da vontade (universalidade dessa vontade), da *pluralidade* da matéria (dos objectos, i. é dos fins), e da *totalidade* do sistema dos mesmos. Mas é melhor, no *juízo* moral, proceder sempre segundo o // método rigoroso e basear-se sempre na fórmula universal do imperativo categórico: *Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal.* Mas se se quiser ao mesmo tempo dar à lei moral *acesso* às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma acção pelos três citados conceitos e aproximá-la assim, tanto quanto possível ([1]), da intuição.

Podemos agora acabar por onde começámos, quer dizer pelo conceito de uma vontade absolutamente boa. E *absolutamente boa a vontade* que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer. A sua lei suprema é pois também este princípio: Age sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo; esta é a única condição sob a qual uma vontade nunca pode estar em contradição consigo mesma, *e* um tal imperativo é categórico. E pois que a validade da vontade, como lei universal para acções possíveis, tem analogia com a ligação universal da existência das coisas segundo leis universais, que é o elemento formal da natureza em geral, o imperativo categórico pode exprimir-se

---

(*) A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fms como um reino da natureza. Acolá o reino dos fms é uma ideia teórica para explicar o que existe. Aqui é uma ideia prática para realizar o que não existe mas que pode tornar-se real pelas nossas acções ou omissões, e isso exactamente em conformidade com esta ideia. *(Nota de Kant.)*

([1]) Morente (pág. 91): *«...en cuanto ello sea posible».* (P.Q.)

// BA [81]

também assim: *Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objecto como leis universais da natureza.* // Assina fica constituída a fórmula de uma vontade absolutamente boa.

A natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim. Este fim seria a matéria de toda a boa vontade. Mas como na ideia de uma vontade absolutamente boa, sem condição restritiva (o facto de alcançar este ou aquele fim), se tem de abstrair inteiramente de todo o fim *a realizar* (o que faria toda a vontade só relativamente boa) ([1]), o fim aqui não deverá ser concebido como um fim a alcançar, *mas sim* como fim *independente,* portanto só de maneira negativa; quer dizer: nunca se deverá agir contra ele, e não deve ser avaliado nunca como simples meio, mas sempre simultaneamente como fim em todo o querer. Ora este fim não pode ser outra coisa senão o sujeito de todos os fins possíveis, porque este é ao mesmo tempo o sujeito de uma possível vontade absolutamente boa; pois esta não pode sem contradição ser posposta a nenhum outro objecto. O princípio: Age a respeito de todo o ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si, é assim no fundo idêntico ao princípio: Age segundo uma máxima que contenha simultaneamente em si a sua própria validade universal para todo o ser racional. Pois o facto de eu, no uso dos meios para qualquer fim, dever restringir a minha máxima à condição da sua validade universal como // lei para todo o sujeito, equivale exactamente a dizer: o sujeito dos fins, isto é o ser racional mesmo, não deve nunca ser posto por fundamento de todas as máximas das acções como simples

---

([1]) Morente (pág. 92) traduz assim o parêntesis: *«como que cada voluntad lo haría relativamente bueno».* O original diz: «als *der jeden Willen nur relativ gut machen würde».* (P.Q.)

// BA [82] [83]

meio, mas como condição suprema restritiva no uso dos meios, isto é sempre simultaneamente como fim.

Ora daqui segue-se incontestavelmente que todo o ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder conside-rar-se, com respeito a todas as leis a que possa estar submetido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exactamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é que o distingue como fim em si mesmo. Segue-se igualmente que esta sua dignidade (prerrogativa) em face de todos os simples seres naturais tem como consequência o haver de tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores (os quais por isso também se chamam pessoas). Ora desta maneira é possível um mundo de seres racionais *(mundus intelligihilis)* como reino dos fins, e isto graças à própria legislação de todas as pessoas como membros dele. Por conseguinte cada ser racional terá, de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. O princípio formal destas máximas é: // Age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal (de todos os seres racionais). Um reino dos fins só é portanto possível por analogia com um reino da natureza; aquele, porém, só segundo máximas, quer dizer regras que se impõe a si mesmo, e este só segundo leis de causas eficientes externamente impostas. Não obstante dá-se também ao conjunto da natureza, se bem que seja considerado como máquina, o nome de reino da natureza, enquanto se relaciona com os seres racionais como seus fins. Um tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, *se elas fossem universalmente seguidas.* Mas, ainda que o ser racional não possa contar com que, mesmo que ele siga pontualmente esta máxima, todos os outros se lhe conservem fiéis, nem com que o reino da natureza

---

// BA [84]

com a sua ordenação de finalidade venha a concordar com ele, como membro apto, na realização de um reino dos fins que ele mesmo tornaria possível, quer dizer venha a favorecer a sua expectativa de felicidade, a despeito de tudo isto aquela lei que diz: «Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível», conserva a sua força plena porque ordena categoricamente. E é nisto exactamente que reside o paradoxo: que a simples dignidade do homem considerado como natureza // racional, sem qualquer outro fim ou vantagem, a atingir por meio dela, portanto o respeito por uma mera ideia, deva servir no entanto de regra imprescindível da vontade, e que precisamente nesta independência da máxima em face de todos os motivos desta ordem consista a sua sublimidade e torne todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois de contrário teríamos que representar-no-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades. Mesmo que se concebesse o reino da natureza e o reino dos fins como reunidos sob um só chefe e que desta sorte o segundo destes reinos não continuasse a ser já uma mera ideia mas recebesse verdadeira realidade, aquela receberia sem dúvida o reforço dum móbil poderoso, mas nunca aumentaria o seu valor íntimo ([1]);

([1]) Divergem os vários tradutores na interpretação do passo que diz no original: «*Obgleich auch das Naturreich sowohl als das Reich der Zwecke als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr blosse Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werts zus-tatten kommen...*». — Delbos (págs. 168-169): «*Alors même que le règne de la nature aussi bien que le règne des fins seraient conçus comme unis sous un thef, et qu'ainsi le second de ces règnes ne serait plus une simple idée, mais acquerrait une véritable réalité, il y aurait là assurément pour cette idée un bénéfice qui lui viendrait de l'addition d'un mobile puissant, mais en aucune façon d'un accroissement de sa valeur intrinsèque...*».—

// BA [85]

pois a despeito disso deveria mesmo aquele legislador único e ilimitado ser representado sempre como julgando o valor dos seres racionais só pela sua conduta desinteressada que lhes é prescrita apenas por aquela ideia. A essência das coisas não se altera pelas suas relações externas, e o que, sem pensar nestas últimas, constitui por si só o valor absoluto do homem, há-de ser também aquilo por que ele deve ser julgado, seja por quem for, mesmo pelo Ser supremo. A *moralidade é* pois a relação das acções com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação // universal possível por meio das suas máximas ([1]). A acção que possa concordar com a autonomia da vontade é *permitida;* a que com ela não concorde é *proibida.* A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade *santa,* absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a *obrigação.* Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objectiva de uma acção por obrigação chama-se *dever.*

Pelo que antecede podemos agora explicar-nos facilmente como sucede que, ainda quando nos representamos sob o conceito de dever uma sujeição à lei, possamos achar não obstante simultaneamente uma certa sublimidade e *dignidade* na pessoa que cumpre todos os s,eus deveres.

Lachelier (pág. 84) dá fundamentalmente a mesma interpretação. — Morente (pág. 95), ao que nos parece erradamente, traduz: *«Aun cuando el reino de la naturaleza y el reino de los fines fuesen pensados como reunidos bajo un solo jefe y, de esta suerte, el último no fuera ya mera idea, sino que recibiese realidad verdadera, ello, sin duda, proporcionaria al primero el refuerzo de un poderoso resorte y motor, pero nunca aumentaria su valor interno...».* (P.Q.)

([1]) Morente (pág. 95) traduz: *«La moralidad es, pues, la relación de las acciones con la autonomia de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas de la misma.»* (P.Q.).

// BA [86]

Pois enquanto ela está *submetida* à lei moral não há nela sublimidade alguma; mas há a sim na medida em que ela é ao mesmo tempo *legisladora* em relação a essa lei moral e só por isso lhe está subordinada. Também mostrámos mais acima como não é nem o medo nem a inclinação, mas tão-somente o respeito à lei que constitui o móbil que pode dar à acção um valor moral. A nossa própria vontade, na medida em que agisse só sob a condição de uma legislação // universal possível pelas suas máximas, esta vontade que nos é possível na ideia, é o objecto próprio do respeito, e a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal, se bem que com a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação.

A AUTONOMIA DA VONTADE COMO PRINCÍPIO SUPREMO DA MORALIDADE

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. Que esta regra prática seja um imperativo, quer dizer que a vontade de todo o ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, é coisa que não pode demonstrar-se pela simples análise dos conceitos nela contidos, pois se trata de uma proposição sintética; teria que passar-se além do conhecimento dos objectos e entrar numa crítica do sujeito, isto é da razão prática pura; pois esta proposição sintética, que ordena apodicticamente, tem que poder reconhecer-se inteiramente *a priori*. Mas este assunto não cabe na presente secção. // Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio

---

// BA 87, 88

da autonomia é o único princípio da moral. Pois desta maneira se descobre que esse seu princípio tem de ser um imperativo categórico, e que este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia.

A HETERONOMIA DA VONTADE COMO FONTE DE TODOS OS PRINCÍPIOS ILEGÍTIMOS DA MORALIDADE

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objectos, o resultado é então sempre *heteronomia.* Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objecto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela. Esta relação, quer assente na inclinação quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa *porque quero qualquer outra coisa.* Ao contrário, o imperativo moral, e portanto categórico, diz: devo agir desta ou daquela maneira, mesmo que não quisesse outra coisa. Por exemplo, aquele diz: não devo mentir, se quero continuar a ser honrado; este, // porém, diz: não devo mentir, ainda que o mentir me não trouxesse a menor vergonha. O último, portanto, tem que abstrair de todo o objecto, até ao ponto de este não ter nenhuma *influência* sobre a vontade, para que a razão prática (vontade) não seja uma mera administradora de interesse alheio, mas que demonstre a sua própria autoridade imperativa como legislação suprema. Assim eu devo, por exemplo, procurar fomentar a felicidade alheia, não como se eu tivesse qualquer interesse na sua existência (quer por inclinação imediata, quer, indirectamente, por qualquer satisfação obtida

// BA [89]

pela razão), mas somente porque a máxima que exclua essa felicidade não pode estar incluída num só e mesmo querer como lei universal.

CLASSIFICAÇÃO DE TODOS OS PRINCÍPIOS POSSÍVEIS DA MORALIDADE SEGUNDO O ADOPTADO CONCEITO FUNDAMENTAL DA HETERONOMIA

A razão humana, aqui como sempre no seu uso puro, enquanto lhe falta a crítica, experimentou primeiro todos os caminhos errados antes de conseguir encontrar o único verdadeiro.

Todos os princípios que se possam adoptar partindo deste ponto de vista são, ou *empíricos,* ou // *racionais.* Os *primeiros,* derivados do princípio da *felicidade,* assentam no sentimento físico ou no moral; os *segundos,* derivados do princípio da *perfeição,* assentam, ou no conceito racional dessa perfeição como efeito possível, ou no conceito de uma perfeição independente (a vontade de Deus) como causa determinante da nossa vontade.

Princípios empíricos nunca servem para sobre eles fundar leis morais. Pois a universalidade com que elas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que por isso lhes é imposta, desaparece quando o fundamento dela se deriva da *particular constituição da natureza humana* ou das circunstâncias contingentes em que ela está colocada. O princípio mais condenável, porém, é o princípio da *felicidade própria,* não só porque é falso e porque a experiência contradiz a suposição (*) de que o bem-estar se rege sempre pelo bem-obrar; não só ainda porque não contribui em nada

---

([1]) *Vorgeben.* Lachelier (pág. 88) traduz por *«proposition»*; Morente (pág. 100) por *«el supuesto».* (P.Q.)
// BA [90]

para o fundamento da moralidade, uma vez que é totalmente diferente fazer um homem feliz ou fazê-lo bom, e fazê-lo prudente e finório em atenção ao seu interesse ou fazê-lo virtuoso; mas sim porque atribui à moralidade móbiles que antes a minam e destroem toda a sua sublimidade, juntando na mesma classe os motivos que levam // à virtude e os que levam ao vício, e ensinando somente a fazer melhor o cálculo, mas apagando totalmente a diferença específica entre virtude e vício. Pelo contrário o sentimento moral, este pretenso sentido (*) especial, (por superficial que seja apelar para ele, pois são aqueles que não são capazes de *pensar* que julgam poder libertar-se com a ajuda do *sentimento,* mesmo naquilo que depende somente de leis universais, e ainda que os sentimentos, que por natureza são infinitamente distintos uns dos outros em grau, não possam fornecer uma escala igual para medir o bem e o mal, exactamente como ninguém pode julgar, partindo do seu próprio sentimento, validamente por outras pessoas) está, contudo, mais perto da moralidade e da sua dignidade, porque tributa à virtude a honra de lhe atribuir *imediatamente* a satisfação e o respeito por ela e não lhe diz na cara que não é a sua beleza, mas somente o interesse, que a ela nos liga.

Entre os princípios *racionais* da moralidade, o preferível é ainda o conceito ontológico da perfeição // (por vazio, indeterminado e portanto inutilizável que ele seja para encontrar, *no* campo imensurável da realidade possível, a maior soma que nos convenha, e embora também,

---

(*) Ligo o princípio do sentimento moral ao da felicidade porque todo o interesse empírico promete uma contribuição para o bem-estar por meio do agrado que só alguma coisa nos produz, quer imediatamente e sem intuito de vantagem, quer com referência a esta vantagem. Igualmente se *tem* de ligar, com *Hutcheson,* o princípio da participação por simpatia na felicidade alheia ao mesmo sentido moral admitido por este filósofo. *(Nota de Kant.)*

// BA [91], [92]

ao distinguir especificamente de qualquer outra a realidade de que aqui se trata, ele tenha a tendência inevitável para girar em círculo e não possa evitar pressupor tacitamente essa moralidade que deve explicar). A despeito de tudo isto, o conceito ontológico da *perfeição* é melhor do que o conceito teológico que faz derivar a moralidade de uma vontade divina infinitamente perfeita, e isto não só porque nós não podemos intuir a perfeição da vontade divina, mas apenas a podemos derivar dos nossos conceitos, entre os quais o da moralidade *é* o mais nobre, mas ainda porque, se assim não fizéssemos (e, se tal acontecesse, isso seria um grosseiro círculo na explicação), o único conceito da vontade divina que ainda nos restaria teria de fazer das propriedades da ambição de honra e de domínio, ligadas às imagens terríveis do poderio e da vingança, o fundamento de um sistema dos costumes exactamente oposto à moralidade.

Se eu tivesse porém de escolher entre o conceito do sentido moral e o da perfeição em geral (ambos os quais pelo menos, não lesam a moralidade, embora não sirvam para lhe dar uma base sólida), decidir-me-ia pelo // último, porque, afastando pelo menos da sensibilidade e levando ao tribunal da razão pura a decisão da questão, embora este aqui também nada decida, conserva no entanto, para uma determinação mais precisa, sem a falsear, a ideia indeterminada (de uma vontade boa em si).

Creio de resto poder dispensar-me de uma refutação mais desenvolvida destas doutrinas. Ela é tão fácil e provavelmente tão bem reconhecida mesmo por aqueles cujo ofício os obriga a pronunciar-se a favor de uma destas teorias (pois os ouvintes não toleram de bom grado a suspensão do juízo), que seria trabalho supérfluo o fazê-la. O que aqui porém mais nos interessa é saber que estes princípios nada mais dão como primeiro fundamento da moralidade do que heteronomia da vontade e que, por isso mesmo, têm de falhar necessariamente o seu fim.

// BA [93]

Onde quer que um objecto da vontade tem de ser posto como fundamento para prescrever a essa vontade a regra que a determina, esta regra não é senão heteronomia; o imperativo é condicionado, a saber: *se* ou *porque* se quer este objecto, tem-se que proceder deste ou daquele modo; não pode, portanto, mandar nunca moralmente, quer dizer, categoricamente. Quer o objecto determine a vontade por meio da inclinação, como no caso do princípio da felicidade // própria, quer a determine por meio da razão dirigida a objectos do nosso querer possível em geral, como no princípio da perfeição, a vontade nunca se determina *imediatamente* a si mesma pela representação da acção, mas somente pelo móbil resultante da influência que o efeito previsto da acção exerce sobre ela: *devo jazer tal coisa, porque quero uma tal outra;* e aqui tem de ser posta no meu sujeito uma outra lei como fundamento, segundo a qual eu quero necessariamente essa outra coisa, e essa lei, por sua vez, precisa de um imperativo que limite esta máxima. Pois como o impulso que a representação de um objecto, possível por nossas forças, segundo a constituição natural do sujeito, deve exercer sobre a vontade do sujeito pertence à natureza deste, quer seja da sensibilidade (inclinação ou gosto), quer seja do entendimento e dá razão, as quais se exercitam com satisfação num objecto segundo a peculiar disposição da sua natureza, resulta que seria a natureza quem propriamente daria a lei, e essa lei, como tal, não só tem que ser reconhecida e demonstrada pela experiência e, portanto, em si mesma contingente e por isso imprópria como regra prática apodíctica, como tem de ser a lei moral, mas sim que é *sempre só heteronomia* da vontade; a vontade não se dá a lei a si mesma, mas é sim um impulso estranho que lhe dá a lei a ela por meio de uma disposição natural do sujeito acomodada à // receptividade desse mesmo impulso.

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um imperativo categórico, indeterminada a respeito de

---

// BA [94], [95]

todos os objectos, conterá pois somente *a forma do querer* em geral, e isto como autonomia ([1]); quer dizer: a aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe a vontade de todo o ser racional, sem subpor ([2]) qualquer impulso ou interesse como fundamento.

Como é que é possível uma tal proposição prática sintética a priori? e porque é que ela é necessária? — eis um problema cuja solução não cabe já nos limites da Metafísica dos Costumes. Tão-pouco afirmámos nós aqui a sua verdade, e muito menos pretendemos ter no nosso poder os meios de a provar. Mostrámos apenas, pelo desenvolvimento do conceito de moralidade uma vez posto universalmente em voga, que a ele anda inevitavelmente ligada, ou melhor, que está na sua base, uma autonomia da vontade. Quem, pois, considere a moralidade como alguma coisa real e não como uma ideia quimérica sem verdade, tem de conceder simultaneamente o princípio dela por nós enunciado. Esta segunda // secção foi, pois, como a primeira, puramente analítica. Ora para estabelecer que a moralidade não é uma quimera vã, coisa que se deduz logo que o imperativo categórico e com ele a autonomia da vontade sejam verdadeiros e absolutamente necessários como princípio *a priori,* é preciso admitir um *possível uso sintético da razão pura prática,* o que não podemos arriscar sem o fazer preceder de uma *crítica* desta faculdade da razão. Na última secção exporemos os seus traços principais, suficientes para o nosso propósito.

([1]) *«...und zwar als Autonomie».* — Morente (pág. 104) traduz simplesmente: *«como autonomía»;* Lachelier (pág. 92): *«et cest en cela que consiste l'autonomie».* (P.Q.)

([2]) O alemão *unterlegen é* traduzido por Delbos (pág. 177) por *«faire intervenir»;* Lachelier (pág. 92) *«ajouter»;* Morente (pág. 104) *«sin que intervenga».* (P.Q.)

// BA [96]

// TERCEIRA SECÇÃO

TRANSIÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES PARA A CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA PURA

O Conceito da Liberdade é a chave da explicação da Autonomia da Vontade

A *vontade é* uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem;* assim como *necessidade natural é* a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à actividade pela influência de causas estranhas.

A definição da liberdade que acabámos de propor é *negativa* e portanto infecunda para conhecer a sua essência; mas dela decorre um conceito *positivo* desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo. Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra // coisa que se chama efeito, assim

---

// BA [97], [98]

a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i. é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: «A vontade é, em todas as acções, uma lei para si mesma», caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objecto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa..

Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito. Entretanto este princípio continua a ser uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si // mesma em si, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima. Mas tais proposições sintéticas só são possíveis por os dois conhecimentos estarem ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram. O conceito *positivo* da liberdade cria esse terceiro que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vêm juntar os conceitos de alguma coisa, como causa, em relação com *outra coisa,* como efeito). O que seja então este terceiro a que a liberdade nos remete e de que temos uma ideia *a priori,* eis o que se não pode ainda mostrar imediatamente, como também se não pode

---

// BA 99

deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade, e com ela também a possibilidade de um imperativo categórico. Para isso precisamos ainda de mais alguma preparação.

A LIBERDADE TEM DE PRESSUPOR-SE COMO PROPRIEDADE DA VONTADE DE TODOS OS SERES RACIONAIS

Não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais. Pois como a moralidade // nos serve de lei somente enquanto somos *seres racionais,* tem ela que valer também para todos os seres racionais; e como não pode derivar-se senão da propriedade da liberdade, tem que ser demonstrada a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais, e não basta verificá-la por certas supostas experiências da natureza humana (se bem que isto seja absolutamente impossível e só possa ser demonstrado *a priori),* mas sim temos que demonstrá-la como pertencente à actividade de seres racionais em geral e dotados de uma vontade ([1]). Digo, pois: Todo o ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade,* é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exactamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica (*). Agora afirmo eu: A todo o ser //

([1]) Morente (pág. 108) traduz por engano: *«dotados de libertad».* (P.Q.)

(*) Este método de admitir como suficiente para o nosso propósito a liberdade apenas como baseada só *na ideia* por seres racionais nas suas acções, adopto-o para não me obrigar a demonstrar

// BA [100], [101]

racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos seus objectos. Ora é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direcção a respeito dos seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar, não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais.

DO INTERESSE QUE ANDA LIGADO ÀS IDEIAS DA MORALIDADE

Acabámos de referir, afinal, o conceito determinado da moralidade à ideia da liberdade; mas hão pudemos demonstrar esta como algo real nem sequer em nós mesmos e na natureza humana; vimos somente que temos que pressupô-la se quisermos pensar // um ser como racional e com consciência da sua causalidade a respeito das acções, isto é, dotado de uma vontade, e assim achamos que,

---

a liberdade também no sentido teórico. Pois, mesmo que este último ponto tenha que ficar indeciso, as mesmas leis que obrigariam um ser que fosse verdadeiramente livre continuariam a ser válidas para um ser que não possa agir de outro modo senão sob a ideia da sua própria liberdade. Podemos, pois, aqui libertar-nos do fardo que pesa sobre a teoria. *(Nota de Kant.)*

// BA [102]

exactamente pela mesma razão, temos que atribuir a todo o ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a ideia da sua liberdade.

Da pressuposição desta ideia decorreu porém também a consciência de uma lei de acção que diz que os princípios subjectivos das acções, isto é as máximas, têm que ser sempre tomados de modo a valerem também objectivamente, quer dizer a valerem universalmente como princípios e portanto a poderem servir para a nossa própria legislação universal. Mas, porque é que devo eu subme-ter-me a este princípio, e isso como ser racional em geral, e portanto todos os outros seres dotados de razão? Quero conceder que nenhum interesse me *impele* a isso, pois daí não poderia resultar nenhum imperativo categórico; e contudo tenho necessariamente que *tomar* interesse por isso e compreender como isso se passa; pois este dever é propriamente um querer que valeria para todo o ser racional, sob a condição de a razão nele ser prática sem obstáculos; para seres que, como nós, são afectados por sensibilidade como móbiles de outra espécie, para seres em que nem sempre acontece o que a razão por si só faria, // aquela necessidade da acção chama-se um dever ([1]), e a necessidade subjectiva distingue-se da necessidade objectiva.

Parece, pois, que na ideia da liberdade pressupusemos apenas propriamente a lei moral, isto é o próprio princípio da autonomia da vontade, sem podermos demonstrar por si mesma a sua realidade e necessidade objectiva; teríamos então, na verdade, ganhado algo de muito importante, por termos determinado pelo menos o princípio autêntico com mais exactidão do que costuma suceder; mas, pelo

---

([1]) No original: *«heisst... nur ein Sollen»*. Delbos (pág. 185) traduz: *«cette nécessité de l'action s'exprime seulement par le verbe 'devoir'»*. (P.Q.)

// BA [103]

que respeita à sua validade e à necessidade prática de se submeter a ele, nada teríamos adiantado; pois não poderíamos dar resposta satisfatória a quem nos perguntasse por que é que a validade universal da nossa máxima, considerada como lei, tem de ser a condição limitativa das nossas acções, e sobre que é que fundamos o valor que atribuímos a tal modo de agir, valor que deve ser tão grande que não pode haver em parte alguma nenhum interesse mais alto, e como é que acontece que o homem só assim julga sentir o seu valor pessoal, perante o qual o de um estado agradável ou desagradável deve ser considerado nulo.

Achamos, é certo, que podemos tomar interesse por uma qualidade pessoal de que não depende o // interesse da nossa situação, contanto que ela pelo menos nos torne capazes de participar dessa situação no caso de a razão vir a efectuar a sua distribuição, isto é, achamos que o simples facto de ser digno da felicidade, mesmo sem o motivo de participar dessa felicidade, pode por si só interessar. Mas este juízo é, em realidade, apenas o efeito da já pressuposta importância das leis morais (quando nós, pela ideia da liberdade, nos separamos de todo o interesse empírico); desta maneira, porém, não podemos ainda compreender que devamos separar-nos deste interesse, isto é, considerar-nos livres no agir e, no entanto, nos devamos considerar submetidos a determinadas leis, para só acharmos valor na nossa pessoa, valor esse que nos possa compensar da perda de tudo aquilo que proporciona valor à nossa condição; não podemos tão-pouco compreender como isto seja possível, quer dizer, *donde provém que a lei moral obrigue.*

Mostra-se aqui — temos que confessá-lo francamente — uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, nãó há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na. ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos

---

// BA [104]

como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas // autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objecto (como se reduzem diferentes fracções do mesmo valor às suas expressões, mais simples).

Mas ainda nos resta uma saída, que é procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori,* não adoptamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas acções, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos.

Há uma observação que se pode fazer sem necessidade de qualquer subtil reflexão e que se pode supor ao alcance do entendimento mais vulgar, ainda que à sua maneira, por meio de uma obscura distinção da faculdade de julgar, a que ele chama sentimento: e é que todas as representações que nos vêm sem intervenção do nosso arbítrio (como as dos sentidos) nos dão a conhecer os objectos de modo não diferente daquele como nos afectam, ficando-nos assim desconhecido o que eles em si mesmos possam ser, e não podendo nós chegar, por conseguinte, pelo que respeita a esta espécie de representações, ainda com o maior esforço de atenção // e clareza que o entendimento possa acrescentar, senão somente ao conhecimento dos *fenómenos,* e nunca ao das *coisas em si mesmas.* Logo que se tenha feito esta distinção (em todo o caso por meio da diferença notada entre as representações que nos são dadas de fora e nas quais nós somos passivos, e as que nós produzimos unicamente de nós mesmos e nas quais demonstramos a nossa actividade), segue-se por si que por trás dos fenómenos há que admitir e conceder ainda outra coisa que

---

// BA [105], [106]

não é fenómeno, quer dizer as coisas em si, ainda quando, uma vez que elas nunca nos podem ser conhecidas senão apenas e sempre como nos afectam, nos conformamos com não podermos aproximar-nos bastante delas e nunca podermos saber o que elas são em si. Daqui tem de resultar a distinção, embora grosseira, entre um *mundo sensível* e um *tinindo inteligível,* o primeiro dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico. Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentido íntimo pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si. Pois, visto ele não se criar a si mesmo, por assim dizer, e não ter de si um conceito *a priori* mas sim um conceito recebido empiricamente, é natural que ele só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido íntimo e // consequentemente só pelo fenómeno da sua natureza c pelo modo como a sua consciência é afectada, enquanto que tem de admitir necessariamente, para além desta constituição do seu próprio sujeito composta de meros fenómenos, uma outra coisa ainda que lhe está na base, a saber o seu Eu tal como ele seja constituído em si, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o *mundo sensível,* mas pelo que respeita àquilo que nele possa ser pura actividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente) contar-se no *mundo intelectual,* ([1]) de que aliás nada mais sabe.

Conclusão semelhante tem que tirá-la o homem reflexivo de todas as coisas que se lhe apresentem; provavel-

---

([1]) *Intellektuelle Welt,* no original, que corresponde à expressão acima traduzida por «mundo inteligível» *(Verstandeswelt).* Del-bos (pág. 189) e Lachelier (pág. 103) traduzem por «mundo inteligível». (P.Q.)

// BA [107]

mente tal conclusão se encontra também no entendimento mais vulgar, o qual, como é sabido, é muito inclinado a supor, por trás dos objectos dos sentidos, ainda mais alguma coisa de invisível e por si mesmo activo; mas em breve estraga de novo esta ideia ao dar uma forma sen-sível a esta coisa invisível, i. é ao querer fazer dela um objecto de intuição, com o que não avança nem um só passo em sabedoria.

Ora o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si // mesmo, na medida em que ele é afectado por objectos; essa faculdade é a *razão («Vernunft»).* Esta, como pura actividade própria, ([1]) está ainda acima do *entendimento («Verstand»)* no sentido de que, embora este seja também actividade própria e não contenha somente, como o sentido, ([2]) representações que só se originam quando somos afectados por coisas (passivos portanto), cie não pode contudo tirar da sua actividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *submeter a regras as representações sensíveis* e reuni-las por este meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento ([3]); e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo

---

([1]) *Reine Selbsttatigkeit.* Dclbos (pág. 190) traduz *«spontanéité pure»;* Lachelicr (pág. 103): *«ativité spontanée».* (P. Q.)

([2]) *Sinn.* — Delbos (pág. 190) e Lachelier (pág. 103) traduzem por *«sensibilité».* (P.Q.)

([3]) Temos aqui que ser explícitos na tradução do pronome *ihm* do original, referido a *Verstand (entendimento).* A tradução de Morente (pág. 114) — *«todo lo que la sensibilidad pueda darle»* — pode levar a interpretação equívoca. (P.Q.)

// BA [108]

sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento.

Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível ([1]); tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas acções: o *primeiro,* enquanto pertence ao mundo // sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo,* como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atri-buir-se) é liberdade. Ora à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia,* e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia ([2]) está na base de todas as acções de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenómenos.

Agora desaparece a suspeita, que atrás levantámos, de que houvesse um círculo vicioso oculto na nossa conclusão da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral, i. é de talvez termos posto como fundamento a ideia de

---

([1]) Cf. todo este passo com a tradução de Morente (pág. 115): «... *un ser racional debe considerarse a si mismo como* inteligencia *(esto es, no por la parte de sus potencias inferiores) y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible...»* — Na nossa interpretação, *«como inteligência»* equivale a *«enquanto inteligência».* (P.Q.)

([2]) *In der Idee,* isto é «na ideia» ou «idealmente». Morente (pág. 115) traduz: *«...que sirve de fundamento a la ídea de todas las acciones...».* (P.Q.)

// BA [109]

liberdade apenas por causa da lei moral, para depois concluir esta por sua vez da liberdade, e portanto de que não podíamos dar nenhum fundamento daquela, mas que apenas a admitíamos como concessão de um princípio que as almas bem formadas de bom grado nos outorgariam, sem que a pudéssemos jamais // estabelecer como proposição demonstrável. Pois agora vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da, vontade juntamente com a sua consequência — a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível.

COMO É POSSÍVEL UM IMPERATIVO CATEGÓRICO?

O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas acções se encontram como meros fenómenos daquela causalidade; mas a possibilidade dessas acções não pode ser compreendida por essa causalidade, que não conhecemos, senão que em seu lugar têm aquelas acções que ser compreendidas como pertencentes ao mundo sensível, como determinadas por outros fenómenos, a saber: apetites e inclinações. Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas acções seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; mas, como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à hete-ronomia // da natureza. (As primeiras assentariam no prin-

---

// BA [110], [111]

cípio supremo da moralidade; as segundas, no da felicidade.) Mas porque *o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis,* sendo assim, com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é à razão, que na ideia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as acções conformes a este princípio como deveres.

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas acções *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas acções *devem* ser conformes a essa autonomia. E esse dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori,* porque acima da minha vontade afectada por apetites sensíveis sobrevêm ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que // contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma de lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas *a priori* sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza.

O uso prático da razão comum humana confirma a exactidão desta dedução. Não há ninguém, nem mesmo o pior facínora, contanto que de resto esteja habituado a usar da razão, que não deseje, quando se lhe apresentam exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na

---

// BA [112]

obediência a boas máximas, de compaixão e universal benevolência (e ainda por cima ligados a grandes sacrifícios de interesses e comodidades), que não deseje, digo, ter também esses bons sentimentos. Mas não pode realizar esse desejo apenas por causa das suas inclinações e impulsos, desejando todavia ao mesmo tempo libertar-se de tais tendências que a ele mesmo o oprimem. Por este meio prova ele, pois, que em pensamentos se transpõe, por uma vontade livre de impulsos da sensibilidade, a uma ordem de coisas totalmente diferente da dos seus apetites no campo da sensibilidade, pois daquele desejo não pode ele esperar nenhum prazer dos apetites e, portanto, nenhum estado satisfatório para qualquer das suas inclinações reais ou // imaginárias (porque então a ideia, que lhe arranca esse desejo, perderia a sua excelência), mas tão-somente um maior valor íntimo da sua pessoa. Esta pessoa melhor crê ele sê-lo quando se situa no ponto de vista de um membro do mundo inteligível, a que involuntariamente o obriga a ideia da liberdade, isto é, da independência de causas *determinantes* do mundo sensível. Colocado nesse ponto de vista, tem ele a consciência de possuir uma boa vontade, a qual constitui, segundo a sua própria confissão, a lei para a sua má vontade como membro do mundo sensível, lei essa cuja dignidade reconhece ao transgredi-la. O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível.

DO LIMITE EXTREMO DE TODA A FILOSOFIA PRÁTICA

Todos os homens se concebem como livres quanto à vontade. Daí provêm todos os juízos sobre acções tais

---

// BA 113

que *deveriam ter,* embora *não tenham, acontecido.* No entanto esta liberdade não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo, pois se mantém sempre, mesmo que a experiência mostre o contrário // daquelas exigências que, pressupondo a liberdade, se representam como necessárias. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo o que acontece seja determinado inevitavelmente por leis naturais, e esta necessidade natural não é também um conceito da experiência, exactamente porque implica o conceito de necessidade e, portanto, o de um conhecimento *a priori.* Mas este conceito de uma natureza é confirmado pela experiência e tem de ser mesmo pressuposto inevitavelmente, se se quiser que seja possível a experiência, isto é o conhecimento sistemático dos objectos dos sentidos segundo leis universais ([1]). Por isso a liberdade é apenas uma *ideia* da razão cuja realidade objectiva é em si duvidosa; a natureza, porém, é um *conceito do entendimento* que demonstra, e tem necessariamente de demonstrar, a sua realidade por exemplos da experiência.

Embora daqui resulte uma dialéctica da razão, uma vez que, pelo que respeita à vontade, a liberdade que a esta se atribui parece estar em contradição com a necessidade natural, e nesta encruzilhada a razão, sob o *ponto de vista especulativo,* acha o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto, sob o *ponto de vista prático,* o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas acções e omissões; pelo que será impossível à mais subtil // filosofia como à razão humana mais vulgar

---

([1]) *Zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne.* — Morente (pág. 120) traduz: *«...el conocimiento de los objectos de los sentidos, compuesto según leyes universales».* (P.Q.)

// BA [114], [115]

eliminar a liberdade com argumentos sofísticos ([1]). Há pois que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas acções humanas se não encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade.

Entretanto é preciso pelo menos eliminar de modo convincente esta aparente contradição, mesmo quando se não pudesse nunca conceber como é que é possível a liberdade. Pois se até o pensamento de liberdade se contradiz a si mesmo ou à natureza, que é igualmente necessária, teria ela que ser abandonada inteiramente em face da necessidade natural.

E impossível, porém, escapar a esta contradição se o sujeito, que se crê livre, se pensasse *no mesmo sentido* ou *na mesma relação* quando se chama livre que quando se considera submetido à lei natural, com respeito à mesma acção. Por isso é um problema inevitável da filosofia especulativa mostrar, pelo menos, que a sua ilusão por causa desta contradição assenta em que pensamos o homem em sentido e relação muito diferente quando lhe chamamos livre do que quando o consideramos como peça da natureza e // submetido às suas leis, e que ambos, não só *podem* muito bem estar juntos, senão que devem ser pensados como *necessariamente unidos* no mesmo sujeito; porque, de contrário, não se poderia explicar por que havíamos de sobrecarregar a razão com uma ideia que, embora se deixe unir sem *contradição* a outra suficientemente estabelecida, vem no entanto enredar-nos numa questão que põe a razão no seu uso teórico em grandes dificuldades. Mas este dever incumbe apenas à filosofia especulativa para poder

---

([1]) *...die Freiheit wegzuvernünfteln.*— Delbos (pág. 197): *«....mettre en doute la liberté par des arguties».* — Lachelier (pág. 110): *«...écarter la liberté par des sophismes».* — Morente (pág. 121): *«...excluir la libertad».* (P.Q.)

// BA [116]

abrir caminho livre à filosofia prática. Não cabe, portanto, no arbítrio do filósofo resolver ou deixar intacta a aparente contradição; pois neste último caso a teoria a este respeito é um *bonum vacans,* em cuja posse pode instalar-se com razão o fatalista e expulsar toda a moral do seu pretenso domínio que ela possui sem título algum.

Não se pode contudo dizer ainda aqui que começa a fronteira da filosofia prática. Pois aquela liquidação do debate não lhe pertence de maneira alguma; o que ela exige da razão especulativa é somente que acabe com esta discórdia em que se acha embaraçada em questões teóricas, para que a razão prática tenha repouso e segurança em face dos ataques exteriores que poderiam disputar-lhe o terreno sobre que quer instalar-se.

// Mas a pretensão legítima que mesmo a razão humana vulgar tem à liberdade da vontade funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a causas determinantes puramente subjectivas, que no conjunto constituem o que pertence somente à sensação e, por conseguinte, cai sob a designação geral de sensibilidade. O homem que, desta maneira, se considera como inteligência, coloca-se assim numa outra ordem de coisas e numa relação com princípios determinantes de espécie totalmente diferente, quando se pensa como inteligência dotada de vontade e por conseguinte de causalidade, do que quando se percebe como um fenómeno no mundo sensível (o que realmente também é) e subordina a sua causalidade, segundo leis da natureza, a uma determinação externa ([1]). Ora em breve se apercebe de que ambas

---

([1]) *«...und seine Kausalität ausserer Bestimmung nach Natur-gesetzen unterwirft».* — Delbos (pág. 199) traduz, menos exactamente: *«....et qu'il subordonne sa causalité, selon une détermination extérieure, aux lois de la nature».* — Lachelier (pág. 112), semelhantemente: *«...et qu'il subordonne sa causalité à la détermination extérieure des lois naturelles».* (P.Q.)

// BA [117]

as coisas podem, e até devem, acontecer ao mesmo tempo. Pois que uma *coisa na ordem dos fenómenos* (como pertencente ao mundo sensível) esteja submetida a certas leis, de que essa mesma coisa, como *coisa* ou ser *em si, é* independente, isso não contém a menor contradição; mas que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objecto afectado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível).

// Daqui provém que o homem se arrogue uma vontade que não deixa medrar nada que apenas pertença aos seus apetites e inclinações, e que, pelo contrário, pensa como possíveis por si, e mesmo como necessárias, acções que só podem acontecer desprezando todos os apetites e todas as solicitações dos sentidos. A causalidade dessas acções reside nele como inteligência e nas leis dos efeitos e acções segundo princípios de um mundo inteligível, do qual nada mais sabe senão que nesse mundo só dá a lei a razão, e a razão pura, independente da sensibilidade. Igualmente, como nesse mundo é ele, como inteligência, que é o eu verdadeiro (ao passo que como homem é apenas fenómeno de si mesmo), essas leis importam-lhe imediata- e categoricamente, de sorte que aquilo a que solicitam as inclinações e apetites (por conseguinte toda a natureza do mundo sensível) em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência; mais ainda, ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao seu verdadeiro eu, isto é à sua vontade; o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre as suas máximas com prejuízo das leis racionais da vontade.

Ao introduzir-se assim pelo *pensamento* num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa em nada os seus

---

// BA [118]

limites; mas ultrapassá-los-ia se quisesse *entrar* nesse mundo por *intuição,* por *sentimento* ([1]). Aquele primeiro é apenas um pensamento // negativo com respeito ao mundo sensível, o qual não dá leis à razão na determinação da vontade; só é positivo neste único ponto: que essa liberdade, como determinação negativa, está ligada ao mesmo tempo a uma faculdade (positiva) e até a uma causalidade da razão a que chamamos uma vontade e que é a faculdade de agir de tal modo que o princípio das acções seja conforme ao carácter essencial de uma causa racional, quer dizer, à condição da validade universal da máxima como lei. Mas se a razão quisesse ainda tirar do mundo inteligível um *objecto da vontade,* isto é um móbil, então ultrapassaria ela os seus limites e pretenderia conhecer alguma coisa de que nada sabe. O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenómenos *para se pensar a si mesma como prática,* o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que porém é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência, por conseguinte como causa racional e actuante pela razão, isto é livremente eficiente. Este pensamento traz na verdade consigo a ideia de uma outra ordem e legislação do que a do mecanismo natural que conerne o mundo sensível, e torna necessário // o conceito de um mundo inteligível (isto é, o todo dos seres racionais como coisas em si mesmas), mas isto sem a mínima pretensão de ultrapassar aqui o pensamento do que é simplesmente a sua condição

---

(1) *«...wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfin-den wollte».* — Delbos (pág. 201); *«elle ne les dépasserait que si elle voulait, en entrant dans ce monde, s'y apercevoir, s'y sentir».* — Lache-lier (pág. 113): *«...comme elle le ferait si elle voulait s'y apercevoir et s'y sentir».* — Morente (pág. 124): *«los traspassa cuando quiere intuirse, sentirse en ese mundo».* (P.Q.)

// BA [119], [120]

formal, quer dizer a universalidade da máxima da vontade como lei, por conseguinte a autonomia da vontade, que é a única que pode ser compatível com a sua liberdade; pelo contrário, todas as leis que se relacionem com um objecto têm como resultado heteronomia, que só se pode encontrar em leis naturais e se refere só ao mundo sensível.

Mas a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a *explicar como é* que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como é que é possível a liberdade.*

Pois nós nada podemos explicar senão aquilo que possamos reportar a leis cujo objecto possa ser dado em qualquer experiência possível. Ora a liberdade é uma mera ideia cuja realidade objectiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é duma facilidade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de // instintos naturais). Ora, onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação,* e nada mais resta senão a *defesa,* isto é, a repulsão das objecções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível. Pode-se-lhes mostrar somente que a contradição que eles julgam ter descoberto aqui não consiste senão no seguinte: — para tornar válida a lei natural no que concerne as acções humanas, eles tiveram de considerar o homem necessariamente como fenómeno; e agora, quando se exige deles que o pensem também, enquanto inteligência, como coisa em si mesma, eles continuam ainda a considerá-lo como fenómeno; e então,

---

// BA [121]

em verdade, o facto de subtrair a causalidade do homem (quer dizer a sua vontade) a todas as leis naturais do mundo sensível em um e o mesmo sujeito, constituiria uma contradição; mas esta contradição desaparece se eles quiserem reflectir e confessar, como é justo, que por trás dos fenómenos têm de estar, como fundamento deles, as coisas em si mesmas (ainda que ocultas), a cujas leis eficientes se não pode exigir que sejam idênticas àquelas a que estão submetidas as suas manifestações fenomenais.

A impossibilidade subjectiva de *explicar* a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um // *interesse* (*) que o homem possa tomar pelas leis morais; e, no entanto, é um facto que ele toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós é o que chamamos sentimento moral, sentimento que alguns têm falsamente apresentado como padrão do nosso juízo moral, quando é certo que ele deve ser considerado antes como o efeito *subjectivo* que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objectivos.

(*) Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna cm causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão só toma um interesse imediato na acção quando a validade universal da máxima desta acção é princípio suficiente de determinação da vontade. Só um tal interesse é puro. Mas quando a razão só pode determinar a vontade por meio de um outro objecto do desejo ou sob o pressuposto de um sentimento particular do sujeito, então ela só toma na acção um interesse mediato; e, como a razão não pode descobrir por si mesma, sem experiência, nem objectos da vontade nem um sentimento particular que lhe sirva de fundamento, este último interesse seria apenas empírico e não um interesse racional puro. O interesse lógico da razão (para fomentar os seus conhecimentos) nunca é imediato, mas pressupõe sempre propósitos do seu uso. *(Nota de Kant.)*

// BA [122]

Para que um ser, ao mesmo tempo racional e afectado pelos sentidos, queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso sem dúvida uma faculdade da razão que *inspire* um *sentimento de prazer* ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade // da razão que determine a sensibilidade conforme aos seus princípios. Mas é totalmente impossível compreender, isto é tornar concebível *a priori,* como é que um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor; pois isto é uma espécie particular de causalidade, da qual, como de toda a causalidade, absolutamente nada podemos determinar *a priori,* mas a respeito da qual temos de consultar só a experiência. Ora, como esta não nos pode oferecer relação alguma de causa a efeito senão entre dois objectos da experiência, e como aqui a razão pura deve ser, por simples ideias (que não fornecem nenhum objecto para a experiência), a causa de um efeito que reside, sem dúvida, na experiência, é-nos totalmente impossível a nós homens explicar como e porquê nos interessa a *universalidade da máxima como lei,* e, portanto, a moralidade. Apenas uma coisa é certa: — e é que não é *porque tenha interesse* que tem validade para nós (pois isto seria hete-ronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), mas sim interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência, e portanto do nosso verdadeiro eu; *mas o que pertence ao simples jenómeno é necessariamente subordinado pela razão a constituição da coisa em si mesma.*

// A pergunta, pois: — Como é possível um imperativo categórico? — pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a ideia da liberdade, e igualmente na medida em que se pode aper-

---

// BA 123, 124

ceber a necessidade deste pressuposto, o que para o *uso prático* da razão, isto é para a convicção da *validade deste imperativo,* e portanto também da lei moral, é suficiente; mas como seja possível esse pressuposto mesmo, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana. Mas pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a consequência necessária é a *autonomia* dessa vontade como a condição formal que é a única sob que ela pode ser determinada. Não é somente muito *possível* (como a filosofia especulativa pode mostrar) pressupor esta liberdade da vontade (sem cair em contradição com o princípio da necessidade natural na ligação dos fenómenos do mundo sensível), mas é também *necessário,* sem outra condição, para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (distinta dos desejos), admiti-la praticamente, isto é na ideia, como condição de todas as suas acções voluntárias. Ora *como* uma razão pura, sem outros móbiles, venham eles donde vierem, possa por si mesma ser prática, isto é, como o simples *princípio da validade // universal de todas as suas máximas como leis* (que seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria alguma (objecto) da vontade em que de antemão pudeáse tomar-se qualquer interesse, possa por si mesma fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente *moral;* ou, por outras palavras: *como uma razão pura possa ser prática* — explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidos.

É exactamente o mesmo como se eu buscasse descobrir como seja possível a liberdade mesma como causalidade de uma vontade. Pois aqui abandono eu o princípio filosófico da explicação, e não tenho nenhum outro. É verdade que poderia agora aventurar-me a voos fantásticos no mundo inteligível, que ainda me resta, no mundo das inteligências;

// BA [125]

mas, posto que dele tenha uma *ideia,* e bem fundada, não tenho, contudo, o menor *conhecimento* dele nem posso nunca vir a tê-lo com todo o esforço da minha faculdade natural da razão. Este mundo ([1]) significa apenas alguma coisa que subsiste depois de eu ter excluído dos princípios determinantes da minha vontade tudo o que pertence ao mundo sensível, só para restringir o princípio dos móbiles tirados do campo da sensibilidade, limitando esse campo e mostrando que ele não abrange o todo no todo, mas que fora dele há ainda algo mais; este algo mais, porém, // não o conheço. Da razão pura que pensa este ideal nada mais me resta, depois de separar dela toda a matéria, isto é, todo o conhecimento dos objectos, do que a forma, quer dizer a lei prática da validade universal das máximas e, em conformidade com ela, pensar a razão em relação com um mundo puro inteligível como causa possível eficiente, isto é, como causa determinante da vontade; aqui o móbil tem que faltar inteiramente, a não ser que esta ideia de um mundo inteligível fosse ela mesma o móbil ou aquilo por que a razão toma originariamente interesse; mas tornar isto concebível é exactamente o problema que nós não podemos resolver.

E aqui, pois, que se encontra o limite extremo de toda a investigação moral; mas determiná-lo é de grande importância já para que, dum lado, a razão não vá andar no mundo sensível, e por modo prejudicial aos costumes, à busca do motivo supremo de determinação e dum interesse, concebível sem dúvida, mas empírico, e para que, por outro lado, não agite em vão as asas, sem sair do mesmo sítio, no espaço, para ela vazio, dos conceitos transcenden-

---

([1]) «Este mundo...» — Delbos (pág. 207) e Lachelier (pág. 119) traduzem o *«sie»* do original como reportando-se a «ideia»: «cette *idée...»* — Parece-me que Morente (pág. 130) interpreta melhor: *«Ese mundo...»* (P.Q.)

// BA 126

tes, sob o nome de mundo inteligível, e para que se não perca entre quimeras. De resto a ideia de um mundo inteligível puro, como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (posto que, por outro lado, sejamos ao mesmo tempo membros do mundo sensível), continua a ser uma ideia utilizável e lícita em vista de uma crença // racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos* (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral.

NOTA FINAL

O uso especulativo da razão, *com respeito à natureza,* conduz à absoluta necessidade de qualquer causa suprema *do mundo;* o uso prático da razão, *com respeito à liberdade,* conduz também a uma necessidade absoluta, mas somente *das leis das acções* de um ser racional como tal. Ora, é um *princípio* essencial de todo o uso da nossa razão levar o seu conhecimento até à consciência da sua *necessidade* (pois sem. ela não seria nunca conhecimento da razão). Mas também é uma *limitação* igualmente essencial da mesma razão não poder ela conhecer a *necessidade* nem do que existe ou acontece, nem do que deve acontecer, sem pôr uma *condição* sob a qual isso existe ou acontece ou deve acontecer. Desta sorte, porém, pela constante pesquisa da // condição, vai sendo sempre adiada a satisfação da razão. Por isso ela busca sem descanso o incondicional-necessário e vê-se forçada a admiti-lo, sem meio algum de o tornar concebível a si mesma; feliz bastante quando pode achar já só o conceito que se compadece com este

---

// BA [127], [128]

pressuposto. Não é, pois, nenhum defeito da nossa dedução do princípio supremo da moralidade, mas é sim uma censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral, o ela não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (como tem que sê-lo o imperativo categórico) na sua necessidade absoluta; pois não há que censurá-la por que ela o não queira fazer por meio de uma condição, quer dizer por meio de qualquer interesse posto por fundamento, porque então não seria uma lei moral, isto é, uma lei suprema da liberdade. E assim nós não concebemos, na verdade, a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, mas concebemos, no entanto, a sua *inconcebibilidade,* e isto é tudo o que, com justiça, se pode exigir de uma filosofia que aspira a atingir, nos princípios, os limites da razão humana.

ÍNDICE

Reconhecimento.....9

Nota Prévia do Tradutor.....11

PREFÁCIO 13

PRIMEIRA SECÇÃO
Transição do conhecimento moral da razão para o conhecimento filosófico 21

SEGUNDA SECÇÃO:
Transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes.....39

TERCEIRA SECÇÃO:
Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura 93

A Fundamentação da Metafísica dos Costumes data de 1785 e antecipa-se à *Crítica da Razão Prática* (1788), abordando com profundidade o problema do imperativo moral, irredutível a qualquer outro fundamento anterior.